Antropología filosófica es un libro para alumnos de Antropología Social y Cultural. El texto consta de tres partes. En la primera se diseña el espacio epistemológico de un estudio filosófico del ser humano, desde el convencimiento de que la filosofía debe contar con las ciencias humanas, pero que éstas no tienen la última palabra sobre la vida humana. La segunda está dedicada al estudio del desarrollo histórico del saber sobre el ser humano. La tercera ofrece un estudio filosófico de la cultura para que los estudiantes de Antropología Cultural obtengan una visión sobre la cultura desde una perspectiva filosófica que les habilite a manejar de una manera crítica los materiales de su propia profesión.

Javier San Martín Sala, catedrático de Filosofía, es creador de la Sociedad Española de Fenomenología. Autor de más de 100 artículos sobre fenomenología y antropología filosófica publicados en varios idiomas, entre sus libros destacan *Antropología, ciencia humana. Ciencia crítica* (3ª edición); *La estructura del método fenomenológico*; *La fenomenología como utopía de la razón* (2ª edición 2007); *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte; Ensayos sobre Ortega; Teoría de la cultura; Fenomenología y cultura en Ortega; Fenomenología y antropología* (2ª edición); *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Ha editado los libros *Studien zur Phänomenologie* de Ortega (1997), y *Phänomenologie in Spanien* (2005). Es director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política y ha sido vicerrector de Centros, de Medios y de Nuevas Tecnologías.

UNED Editorial

ISBN: 978-84-362-5164-7



Javier San Martín Sala 59512UD01A0

Antropología Filosófica

39
SAN

59512UD01A01

UNED unidad didáctica

Antropología Filosófica

Javier San Martín Sala

Antropología Social y Cultural

UNIDADES DIDÁCTICAS

Javier San Martín

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

FILOSOFÍA DEL SER HUMANO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIDADES DIDÁCTICAS (59512UD01A01)
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
FILOSOFÍA DEL SER HUMANO

Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels.: 91 398 75 60 / 73 73
e-mail: libreria@adm.uned.es

ISBN: 978-84-362-5164-7
Depósito legal: M. 33.666-2007

Primera edición: octubre de 2005
Segunda reimpresión: agosto de 2007

Impreso en España - Printed in Spain
Imprime y encuaderna: Closas-Orcoyen, S. L.
Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)

ÍNDICE

Unidad Didáctica II
Las concepciones del ser humano a lo largo de la historia y en la actualidad

UNIDAD DIDÁCTICA III

Introducción a una filosofía de la cultura

INTRODUCCIÓN GENERAL

El manual escolar que tiene usted en sus manos es el material de la signatura optativa de los estudios de Antropología de la carrera Antropología social y cultural de la UNED. La Antropología filosófica o Filosofía del ser humano es una materia muy amplia y atractiva, que le puede servir para tres cosas, primero, para conocer un modo de hacer filosofía; segundo, para adquirir una visión crítica sobre la antropología científica que usted estudia; tercero, para configurar una estructura mental con la que pueda, tal vez, pensar sobre su propia vida. Si consigo parte de estos objetivos, me daré por satisfecho.

He dicho que la Antropología filosófica es muy amplia. De hecho todo lo humano podría caer bajo su mirada. Pero aquí debemos hacer una selección rigurosa. En esta «Introducción» procuraré explicar en qué consistirá la selección y dar razones de la misma.

Una pregunta interesante es de dónde proceden los saberes sobre nosotros mismos, o sobre el ser humano. Yo encuentro tres fuentes de tal saber: lo que la *tradición* nos dice sobre nosotros mismos; lo que la *ciencia* nos dice sobre nosotros y, por fin, también lo que la *filosofía* dice sobre los seres humanos. Entre estas tres fuentes hay muchas influencias mutuas. En el saber de la tradición queda incluido lo que la religión nos dice sobre el ser humano. Pues bien, la Antropología filosófica es la parte de la filosofía que debe estudiar todas esas fuentes del saber sobre nosotros. Pero ¿cómo lo puede hacer? Pues tratando de diseñar o elaborar un saber sobre nosotros que, mediante el instrumental conceptual filosófico, pueda discutir algunos aspectos de aquellos saberes que he mencionado antes.

Pero hay un punto muy importante. Muchos de los alumnos de esta carrera no provienen de estudios universitarios de filosofía, y muchos que provengan de ella no tienen por qué asumir el carácter filosófico de un saber del ser humano, habiendo un saber científico; pues les puede parecer suficiente con el saber que van a ir adquiriendo en los estudios de antropología social. En esas condiciones, estimo necesario para todos ellos, primero, tener una idea clara de qué es la filosofía y qué supone en la historia de la humanidad. Segundo, en qué medida esa filosofía está ya en la ciencia, o está también

más allá de la ciencia, pero sin confundirse con ella, sin pretender, tampoco sustituirla. Así conseguiremos el doble objetivo de mostrar qué es este raro saber, la filosofía, que se lleva practicando, de una manera ininterrumpida en el mundo, desde hace ya dos mil quinientos años, y, segundo, podrá saber en qué se diferencia de la antropología social y cultural. Todo esto será tema de la primera Unidad Didáctica.

Pero también debemos saber qué dice la tradición sobre el ser humano, porque esa es la fuente fundamental de lo que creemos que somos. Por eso es muy importante una segunda Unidad Didáctica sobre la configuración y evolución del saber sobre el ser humano a lo largo de nuestra historia. Ahí mezclaremos tradiciones religiosas, científicas, e incluso de carácter histórico sobre cómo se constituyen los saberes científicos sobre nosotros. Creo que por lo general le vendrá bien este escarceo «arqueológico» en los cimientos de aquello que estudia en esta carrera y que, además, puede estar en el origen de nuestra imagen.

Por fin, propondré una parte temática y sustancial. La antropología filosófica tiene que elaborar su propuesta filosófica respondiendo a los saberes científicos sobre el ser humano procedentes de las ciencias naturales: Antropología física o biológica. En este caso suelo hablar, con un objetivo fundamentalmente didáctico, de una antropología *desde abajo*. Segundo, también tiene que atender a lo que nos dicen las ciencias sociales, especialmente la antropología social y cultural. En este caso hablo de antropología *desde dentro*. Y por fin, tenemos otra serie de saberes que nos ofrecen varias ciencias y tradiciones. Entre aquellas prefiero tomar como orientación la psicología, pero no quiero descuidar las expectativas que históricamente se centran en la vida humana. Tanto desde la psicología como desde las otras tradiciones parece que estamos en un terreno que me gustaría catalogar de antropología *desde arriba*.

Otra perspectiva interesante, y que se cruza en realidad con la anterior, es la de Kant, el famoso filósofo alemán de Koenigsberg, en la Prusia Oriental, aquel enclave alemán en la costa del Báltico, que ahora pertenece a Rusia y se llama Kaliningrado. Kant, que, como veremos, da mucha importancia a la antropología filosófica y resume su filosofía en tres preguntas sobre el ser humano (qué puede conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar), ya había hablado del campo del saber humano como saberes sobre lo que la *naturaleza ha hecho* de nosotros; segundo, sobre lo que *nosotros hemos hecho* de nosotros, y, tercero, sobre lo que *nosotros debemos* hacer de nosotros mismos. Pues bien, al segundo punto responden las ciencias sociales, y en especial la antropología cultural y social por su carácter omniabarcante. Puesto que tengo que seleccionar, la tercera Unidad Didáctica se dedicará a este segundo punto, que toma como tema exactamente la cultura desde una perspectiva filosófica. La cultura es lo que diseña lo que hacemos de nosotros y lo que vamos a hacer. Segundo, la cultura va a ser el tema preferente de sus estudios, y creo que no se puede desdeñar una visión filosófica sobe la misma.

Tercero, porque, quiérase o no, lo que debemos hacer de nosotros siempre discurrirá en los marcos de la cultura.

Por eso el texto tiene tres Unidades Didácticas, cada una de las cuales está pensada para ser estudiada en un mes. Cada Unidad consta de cuatro temas, para que cada tema sea objeto de una semana. Esa progresividad no la hace pesada sino más bien muy asequible.

Por fin quiero terminar señalando mi adscripción a la fenomenología, por más que la noción de filosofía que anima estas páginas nunca olvida el carácter irremediablemente abierto de todo planteamiento filosófico y el hecho de que siempre estamos, no «enseñando filosofía», sino ayudando a pensar filosóficamente sobre asuntos que nos conciernen.

Mi antropología filosófica se enmarca en tres convicciones que me gustaría que, al final del curso, compartiera el lector: la primera procede de un fenomenólogo muy importante, Maurice Merleau-Ponty, y asegura que el ser humano, yo mismo, o Usted, señora o señor, «no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi 'psiquismo'; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia». No se preocupe por entender este texto, ya que gran parte del curso estará dedicado a desentrañarlo.

La segunda frase es una que formulé hace muchos años y me parece fundamental para justificar una antropología filosófica en íntimo contacto con la antropología social y cultural. La frase entra de lleno en las teorías que, sin ser antropología cultural en sentido estricto, son una «filosofía casera» con la que los profesionales de la antropología acostumbran a operar. Frente a esa «filosofía casera», yo mantengo con toda contundencia que la *negación antropológica de la filosofía es la negación filosófica de la antropología*. También en su momento tendré que decir algo sobre esto.

La tercera frase, por fin, procede de Husserl, de una carta que escribió al antropólogo francés Lévy-Bruhl, cuyas teorías eran muy conocidas por los años 20 y 30 del siglo pasado: dice Husserl que si la ciencia tiene la primera palabra, no tiene la última. Más allá de lo que nos dicen las ciencias sobre el ser humano, la filosofía también nos dice algo que puede escaparse a los postulados de las ciencias.

Al final del recorrido por el texto, espero haberle convencido de las tesis de esas frases.

A cada capítulo precederá un esquema del mismo y le seguirá una pequeña orientación bibliográfica de textos asequibles en castellano, así como unos ejercicios prácticos que tienen la función de orientarle hacia aquellos aspectos del tema que son más relevantes. En la página web correspondiente a la asignatura encontrará unos pequeños cuadros de texto que le serán útiles para enfocar el núcleo de ese capítulo, párrafo o tema.

UNIDAD DIDÁCTICA I

EL SENTIDO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: CIENCIA Y FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

Son varios los problemas que me gustaría plantear o eventuamente responder en esta Unidad Didáctica. Su importancia no es sólo metodológica sino también teórica. En realidad, la escasa relevancia que se ha atribuido a los problemas aquí tratados creo que constituye la clave para mantener la profunda indefinición en que está sumida la antropología filosófica. En efecto, el primer punto que debe resolver cualquier introducción a la antropología filosófica es el de la naturaleza misma de este saber, de un saber que trata del ser humano desde una perspectiva filosófica. Ahora bien, difícilmente resolveríamos la cuestión de cómo es el saber filosófico sobre el ser humano si no nos ponemos previamente de acuerdo sobre qué entendemos por saber filosófico.

En segundo lugar, la antropología filosófica tiene que delimitarse frente a las ciencias humanas. Hay dos modos de hacerlo, vamos a decir, negativa y positivamente; bien sea considerando las ciencias humanas negativamente, como si lo que dicen no tuviera importancia para el saber del hombre, o como si fueran incompletas, presentándose frente a ellas la antropología filosófica como el saber que pretendería darnos verdaderamente la esencia del ser humano, como el saber de la esencia o de la fundamentación de las demás ciencias. Esta opinión ha sido la más frecuente y habitual entre los cultivadores de la antropología filosófica. Está de más decir que la grave desvalorización de las ciencias del hombre que tal concepción conlleva, no podía menos de chocar con la creciente confianza que la cultura ha ido depositando en ellas. La falta de reconocimiento que de un modo ya crónico padece la antropología filosófica no me cabe la menor duda de que está en relación con esta concepción.

Desde mi perspectiva hay que invertir radicalmente los términos y definir la antropología filosófica desde una valoración positiva del saber científico sobre el hombre, que permita una articulación positiva entre la ciencia y la filosofía del hombre. Ese será objeto del tema II.

El tema III se ocupara del objeto y del método de la filosofía del hombre, una vez que en el número anterior se haya visto que el ámbito de la filosofía del hombre es el de la apertura, trascendencia o indeterminación en la que nos movemos, que hace que nuestra vida sea algo abierto, apertura que impregna los elementos de determinación —la alteridad, que también nos define—, que constituirían el objeto fundamental de la ciencia sobre el ser

humano. El objeto de la antropología filosófica deberá ser estudiado fundamentalmente a partir de la autoexperiencia, desvelando las estructuras de la indeterminación y apertura del ser humano, lo que podemos llamar la estructura trascendental del ser humano. En segundo lugar, esas estructuras se presentan en fenómenos concretos, los que hemos llamado fenómenos fundamentales de la vida humana. Por eso decimos que la antropología filosófica deberá estudiar fundamentalmente la estructura trascendental y la estructura empírica de la vida humana. Con esto recupero una formulación orteguiana asumida por Julián Marías. El asunto del objeto se completará con un breve pero importante estudio de las funciones de la antropología filosófica

El tema IV, por fin, tratará de las condiciones epistemológicas, ciertamente difíciles, tanto de la filosofía, como en especial de la antropología. Para llevar a cabo su cometido de un modo filosófico no tiene más que dos posibilidades, *el autoanálisis*, que en última instancia podría obviamente ser de cualquier sujeto, aunque para mí sólo será asumible en la medida en que lo ratifique en mi experiencia; y el *análisis comparativo*, que obviamente nos puede dar cantidad de datos y experiencias de otros que ya no podrían ser verificados o ratificados en mi propia experiencia. ¿Cómo proceder entonces? Sólo mediante la hermenéutica. Por eso *fenomenología y hermenéutica* son los métodos que se proponen. Ahora bien, la hermenéutica no puede ser meramente historicista sino crítica. A desvelar las condiciones de una hermenéutica crítica en la antropología filosófica está dedicado el tema IV. La cuestión tiene su importancia, pues solamente bajo ese presupuesto podemos no sólo comprender la experiencia del ser humano que se nos presenta en otras culturas o en las ciencias humanas, sino también evaluar las diversas concepciones del hombre y sobre todo exponer razonadamente el objeto utópico, crítico y práctico-moral de la antropología filosófica, que consiste fundamentalmente en determinar el sentido y las condiciones de la IN-humanidad, la génesis y estructura del mal.

Tema I

Carácter filosófico de la Antropología

Son varios los objetivos que queremos lograr en este capítulo. En primer lugar debe informar de los problemas que aquejan al concepto de antropología filosófica. En segundo lugar debe tratar de asegurar el carácter filosófico de la antropología filosófica, partiendo de una noción precisa de filosofía. En tercer lugar y teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, deberá situar la antropología filosófica en el conjunto de la filosofía.

I. DIFICULTADES PARA UNA DEFINICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Breve historia de la antropología filosófica

Conviene tener claros los motivos de confusión más frecuentes que convierten la antropología filosófica en un saber problemático. Para ello conviene tener presentes unas brevísimas nociones sobre el desarrollo histórico de la antropología. En toda filosofía hay un pensamiento sobre el ser humano y sus características, sobre su vida y el lugar que ocupa en el universo. Ese saber puede tener un origen mítico o podría ser resultado de una reflexión de carácter filosófico, o incluso podría ser una reflexión a partir de los datos consignados en la Biblia. Tal saber podría ser considerado como una antropología filosófica o una filosofía del ser humano y trataría de decir qué es el ser humano, partiendo siempre, de modo más o menos confesado, del convencimiento de que el ser humano, en sus principios ontológicos, es distinto de lo que son los otros seres del universo, porque es visto o desde el mundo, desde la naturaleza, o desde la divinidad. Con el Renacimiento se empieza a romper ese espacio teórico y se proyecta otro saber, el hombre visto, no desde la naturaleza (su cuerpo) ni desde los seres extramundanos (un alma creada), sino desde sí mismo, desde sus obras. La antropología empieza además a hacerse presente como un saber independiente de la filosofía, empezando el proceso de constitución de la antropología científica, en el sentido de no metafísica.

En el siglo XVIII la antropología, el saber del ser humano, aún mantiene una unidad, siendo un claro exponente de ello Rousseau, pero la palabra 'antropología' tiene todavía un uso limitado a su sentido biológico. Es en Kant donde se formulan con precisión tres antropologías con sus respectivos nombres, a la vez que inicia el giro antropológico (ver González, 1993, 73 ss),

fundamentando o remitiendo toda filosofía a la antropología. Es sabido que el giro antropológico será formulado expresamente por Feuerbach, si bien ya en 1822 para Heimroth la antropología es raíz y cima de la filosofía. Pero será Feuerbach el que dará una explícita formulación e impulso a este giro antropológico. Según Feuerbach «la nueva filosofía hace del ser humano el objeto único universal de la filosofía y por eso hace de la antropología la ciencia universal».

Mientras tanto se habían publicado ya dos antropologías de Kant, la publicada por él mismo, la que él llama *Antropología en sentido pragmático*, y los apuntes de clase publicados por Starke en 1831 con el nombre de *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, que en todo caso aparece como diferente de la antropología que ya se está haciendo en sentido biológico, y que se referiría a lo que Kant había denominado antropología fisiológica o antropología para estudiar lo que la naturaleza ha hecho de nosotros.

Durante ese siglo XIX se produce el descubrimiento del origen biológico de la especie humana así como el nacimiento de las ciencias humanas, entre las que destacará el nacimiento de la antropología cultural o la etnología como tradición científica institucionalizada. Con todas estas ciencias parece que ya se puede abordar científicamente al ser humano. Ahora bien, ¿cuál de las antropologías kantianas es asumida por las ciencias humanas?: ¿la filosófica o la antropología pragmática? Pero aún hay que tener en cuenta otro factor importante, la sensación de crisis que se extiende por Europa durante las primeras décadas de ese siglo, precisamente un siglo que estaba mostrando extraordinarios avances en todas las ciencias y en las posibilidades técnicas. La sensación de crisis estaba en relación con la rápida mutación de los valores que rigen la sociedad. Mas los valores están en conexión con la imagen del ser humano. Así, la crisis afecta a lo que creemos que somos —sobre todo una vez que el mundo culto está ya convencido de que el hombre es un primate cuyo origen es el mismo que el de cualquier otro animal, y una vez también que Freud está desvelando las intimidades menos controlables del alma humana, de un alma que ha perdido su inocencia angelical para sentirse traspasada y nutrida de pulsiones libidinales, que antes se creía que sólo pertenecían a la carne del cuerpo. En este contexto de crisis de valores y de crisis de la confianza en nosotros mismos, de consideración del ser humano como puro objeto de la biología, o como mero juguete de las estructuras sociales y culturales, formulan Scheler y Plessner casi simultáneamente sus antropologías filosóficas, y Heidegger, aunque desmarcándose de Scheler, publica *Ser y tiempo*, que, aunque no sea una antropología filosófica, realiza con gran maestría la fundación de toda la filosofía en el tipo de ser que es el ser humano. El ser humano, en la medida en que es *Dasein*, comprensión y apertura al ser, es un ser cuyo carácter óntico es el ser ontológico. De hecho se puede decir que Heidegger cumple en *Ser y tiempo* el programa kantiano, aunque luego se retracte de su programa. Por todo ello, no se puede olvidar el indudable contenido soteriológico presente en la exigencia de una antropología filosófica.

2. Dificultades generales de la antropología filosófica

Con todos estos antecedentes, la antropología filosófica es una de las materias que más resistencias y suspicacias levanta tanto entre los filósofos como entre los científicos. Entre aquéllos porque bajo tal nombre no se ha solido servir sino un conjunto de reflexiones que, o bien repetían la historia de la filosofía (cfr. Kamlah, 1976, p. 1 l), o bien no eran sino teología disfrazada, utilizando la antropología filosófica como en otros tiempos se utilizaba la teología natural, para evitar la religión en los cursos de filosofía. Por su parte los científicos están suficientemente convencidos de que el saber del ser humano, es decir, la antropología, se hace actualmente en la ciencia, con los métodos de cualquier ciencia humana. La dificultad, por tanto, de la antropología filosófica proviene de que tiene problemas para definirse tanto en relación con la filosofía como en relación con la antropología científica.

El problema se agudiza porque es difícil, si es en realidad posible, decir qué es la filosofía desde la que definir lo filosófico de la antropología filosófica. ¿Existe un concepto unívoco de filosofía que pudiera ser aplicado a toda producción que se llama filosófica? ¿Existe una ciencia del hombre? Y puesto que es obvio que existen multiplicidad de ciencias del hombre, ¿en qué relación están entre ellas?, ¿cuáles son las características del saber del hombre? Pero aún hay otra fuente de problematicidad e incertidumbre; si el antropólogo científico no suele tener una idea excesivamente clara de los límites de su propia ciencia, razón por la que un filósofo antropólogo tendrá problemas para centrar la antropología filosófica en relación con las ciencias humanas aun estando familiarizado con ellas, ¿qué será cuando el antropólogo que quiere hacer antropología filosófica no tenga ningún conocimiento serio de las ciencias humanas, lo cual desgraciadamente suele ser habitual? El desconocimiento que de las ciencias humanas muestran con harta frecuencia quienes hacen antropología filosófica suele ser descorazonador. Mas entonces, ¿cómo pueden tener claridad sobre el espacio de la antropología filosófica?

Pero aún hay más: las dificultades de la antropología filosófica no provienen menos del papel que quiere cumplir en la propia filosofía. En efecto, de antropología filosófica se empieza a hablar en relación con las célebres preguntas de Kant, en su *Crítica de la razón pura*; como es sabido, las tres primeras, que abarcan toda la filosofía, se resumen en la cuarta, que pregunta qué es el ser humano. La antropología filosófica debería, por un lado, decir qué es el ser humano y, por otro y en esa misma medida, fundar la filosofía. La antropología filosófica es en realidad una filosofía antropológica, es decir,

aquella torsión de la filosofía en el momento en que sólo se entiende a sí misma desde el ser humano. Desde esa perspectiva el nombre de «antropología filosófica» no sería adecuado, primero, porque no responde a la forma usual de denominación cuando existe un saber científico sobre el objeto de que se trata, como es el caso de la física, la lingüística, la sociología, etc.; en esos casos no se habla de física filosófica, o de lingüística filosófica o sociología filosófica, sino de filosofía de la naturaleza, filosofía del lenguaje o filosofía social, y así deberíamos hablar de filosofía del ser humano. Segundo, porque en esa denominación no se indica o se oculta el carácter fundante de la misma, escondiéndose la vocación profunda que anima a tal filosofía y que Kant formuló con precisión.

Precisamente la crítica a esta pretensión aparentemente antropologicista, la crítica al giro antropológico de la filosofía en el siglo XVIII, en favor de una restauración del lenguaje o, mejor, del ser, ha llevado de nuevo a considerar la antropología filosófica o la filosofía antropológica como un saber subordinado regional; en este caso, el giro antropológico queda despojado de los vuelos con que se concibió, ya que tal papel lo cumpliría la ciencia antropológica, de manera que de ese modo se realiza el destino generalizado de la filosofía: ir desgajando de su árbol las diversas partes de la ciencia. Así, del mismo modo que en la tradición la física era una parte de la filosofía que tuvo que ser entregada al método científico, pasando de una física de carácter filosófico especulativo, sin ningún valor, a una física como ciencia, que desde entonces será la única física, igualmente en todos y cada uno de los filósofos de la tradición existe una filosofía del ser humano, una antropología filosófica que sería insensato continuar una vez constituido el conjunto de los saberes del hombre. Por eso no cabe una antropología filosófica, ya que la antropología sólo es científica o del período precientífico (en ese caso y sólo en ese sería filosófica, es decir, especulativa), aunque el giro antropológico de la filosofía nos autorizaría a hablar de una filosofía antropológica. Entendida pues la antropología filosófica desde el giro antropológico es una disciplina reciente que tiene que desolidarizarse de la tradición filosófica con la que mantiene una clara conciencia de ruptura.

3. Necesidad de la antropología filosófica: su negación implicaría negación de la filosofía

Por todo esto no podía menos de ser ambiguo el nuevo saber del hombre, pues surge, primero, en el seno de un giro de la filosofía contemporánea postkantiana y es revitalizado por la sensación de crisis propia del siglo XX. Segundo, por los masivos cambios experimentados en la imagen del hombre a raíz sobre todo de los descubrimientos de Darwin y Freud. Tercero, por el extraordinario aumento de la nueva antropología de carácter etnológico, que por su metodología parece ser, además, la única que nos dice cómo son realmente los hombres en concreto. En esta novedosa situación de nuevo salta a la palestra, aún con más fuerza si cabe, la necesidad de una nueva antropología; por eso se sigue siendo kantiano, es decir, pensando que las tres preguntas que resumen la actividad filosófica se remiten a la cuarta, a la pregunta por el ser humano.

Ahora bien, ¿dónde o quién pregunta por el ser humano? Si nos limitáramos a la pregunta y respuesta desarrolladas por los científicos, sean éstos antropólogos culturales o sociales, psicólogos o sociólogos o incluso historiadores, la filosofía quedaría reducida a una configuración histórica, social o psicológica determinada. Dado el giro antropológico kantiano, nunca se comprende mejor que la inexistencia de la antropología filosófica, en el caso de que fueran los científicos quienes debieran nutrir el saber del ser humano, implicaría la inexistencia de la filosofía, su disolución en un mero género literario. La filosofía era consciente de que, si para saber qué es el ser humano debe acudir sólo a lo que le diga la ciencia, se ponía en la vía de su autodisolución. De ahí la necesidad de una antropología no científica ni teológica. Si la filosofía ha de ser posible, ha de haber una antropología filosófica, una antropología transcientífica, porque no todo está dicho en la ciencia del ser humano.

Por otro lado también aquellos que consideraban la necesidad de superar la situación política presente, pensaban que la historia no se limita a lo que es, porque en ella anida la posibilidad de un futuro distinto, abriéndose paso la acción política emancipadora. Éstos, por su lado, también mantienen una posición ambigua respecto a ese saber. Conocían que el saber del ser humano no se podía reducir a lo que nos dijeran las ciencias que en cuanto ciencias sólo ven lo que los seres humanos han sido o son; pero desconfiaban igualmente de una filosofía del ser humano que se planteara cuál es la *naturaleza* del ser humano. Pero no podemos resolver todas estas ambigüedades si no contamos con una idea clara de qué queremos decir con la palabra «filosofía» y si no tenemos unas ideas claras de la relación entre la filosofía y la ciencia.

II. NOTAS PARA UNA IDEA DE FILOSOFÍA

1. Necesidad de un concepto de filosofía

Aunque no es fácil adoptar una posición fija en una cuestión tan debatida como es el concepto de filosofía, es inviable debatir qué es la antropología filosófica sin saber el alcance de la ciencia del ser humano y sin saber qué es filosofía. Cabalmente las dos posibilidades más inmediatas de concebir la antropología filosófica, como la *suma* de todos los saberes sobre el ser humano o como el estudio de ese residuo que aún no tratan las ciencias pero que en

su día recuperarán —como han ido recuperando progresivamente las diversas ciencias los suyos— denotan ambas una *noción errónea de filosofía;* una porque le arrebata toda función, otra porque la niega como verdadero saber.

Por eso, muchas veces, al tratar de definir la antropología filosófica, suele fallar el concepto de filosofía. Por nuestra parte expondré algunas ideas básicas sobre este tema, siendo consciente, primero, de la diversidad de opiniones sobre ello. Segundo, de la inseguridad al respecto, pues es dudoso que sea siquiera posible ofrecer un concepto unitario sobre la filosofía. Y por último, partiendo también de la certeza de que toda definición de la filosofía implica un tipo de filosofía. Por nuestro lado, basados en la interpretación tradicional del hecho filosófico, procuraremos sacar un concepto de filosofía que evite la redacción de un parte de defunción, bien de la filosofía, bien de la ciencia.

Para no ocultar bazas ni pretender presentar mi opción como no comprometida, admito de antemano que mi noción de filosofía se basa en la noción husserliana, en concreto en la interpretación husserliana del nacimiento de la filosofía en Grecia (cfr. mi escrito *La fenomenología como utopía de la* razón, cap. IV), si bien esa postura queda moderada por las ideas de Eugen Fink y Merleau-Ponty, cuyo *Elogio de la filo*sofía aceptaría gustoso, ya que en él se acentúa el carácter de perpetuo camino que tiene la filosofía.

2. Dificultad para definir la filosofía

Como método para acceder a una noción de filosofía que nos permita pensar la ciencia y la filosofía y consecuentemente pensar también la antropología filosófica, conviene partir del hecho filosófico griego, convencidos de que la filosofía es una actividad consistente, que se manifiesta en un discurso, en un logos, es decir, en algo definible, si bien no siempre se ha sabido correctamente. Lo más conveniente para captar ese logos es retroceder al origen de ese fenómeno en Grecia y captar el fenómeno desde la intencionalidad que lo constituye. ¿Qué hacen los seres humanos que filosofan? En nuestro caso tenemos además una ventaja, pues los griegos también reflexionaron sobre ese fenómeno y nos legaron una primera interpretación del mismo; nos bastará con completar esa interpretación con las aportaciones que ahora nos han hecho las ciencias humanas para comprender mejor los datos mismos que nos han relatado los griegos.

No quiero, sin embargo, ocultar la inquietud que corroe cualquier intento de definir la filosofía y que se ha de hacer patente atendiendo al sentido de la última frase. Dado que pretendemos definir la filosofía partiendo de su consideración como un hecho, explicable o comprensible desde la historia, comprensible, por tanto, desde una ciencia humana, ¿cómo a la vez nos va a

servir esa noción para comprender la diferencia que mantiene con esas ciencias humanas, si se trata de un tipo de saber explicado desde ellas? ¿Desde qué plano hablo de la filosofía? ¿Es la filosofía un objeto más de las ciencias humanas? Mas en ese caso, si así fuera, se nos cierra toda posibilidad de comprender la pretensión de la antropología filosófica. Este problema que acabamos de anunciar y al que nos referiremos aún más detenidamente es el que constituye lo que Husserl y Fink llamaron *el transzendentaler Schein,* la *apariencia trascendental,* la característica que el discurso filosófico tiene de *presentarse en el mundo,* —en este caso en el mundo social— como otro discurso *cualquiera* explicable, en consecuencia, desde el discurso de las ciencias humanas como cualquiera de sus objetos. Dejemos por ahora planteado el problema.

3. El origen de la filosofía desde su génesis psicológica

Es ya tradicional, por una tradición que tiene su origen en los griegos, poner el comienzo de la filosofía en la admiración: «Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración, porque la filosofía no conoce otro origen que ese» (Platón, *Teeteto,* 155d). Lo mismo nos dice Aristóteles en la *Metafísica*: Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar por la admiración (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν) (Met., A, 982b); al principio admirados ante los fenómenos más comunes pero que nos sorprenden de repente; luego avanzando poco a poco;

> «pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia [...] de suerte que si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad (οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν), pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida» (ib.).

Son, pues, dos las notas fundamentales que expone Aristóteles como propias de la filosofía, su origen en la *admiración* ante los fenómenos más comunes que nos sorprenden, y su carácter *no utilitario,* ya que empieza cuando los problemas inmediatos de la vida están resueltos. El problema obviamente es por qué precisamente los griegos y no otros pueblos[1], por lo menos de un modo acumulativo, empiezan a filosofar cuando no parecen necesitar otras cosas y por tanto tampoco necesitan la filosofía desde una perspectiva utilitaria. Y si no es útil, ¿por qué sigue? Hoy en día tenemos muchos más elementos interpretativos para elaborar una comprensión más precisa de esos importantes momentos del comienzo de la filosofía, del comienzo precisamente de esa admiración ante las cosas que pone en mar-

[1] Actualmente, en la nueva visión de la filosofía intercultural, se está revisando esta tesis, y se habla del comienzo de la filosofía también en China y la India.

cha una actividad que desde entonces parece no haber cesado. El asombro o admiración es una conmoción ante una situación que no se puede explicar o comprender por los cauces ordinarios de comprensión, es decir, por el conjunto de explicaciones míticas o usuales depositadas en la lengua y que los individuos han ido aprendiendo en el curso de un proceso de enculturación. La filosofía parece haber surgido cuando ese saber transmitido en el lenguaje ha perdido vigencia; como dice Ortega, «para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres» (Prólogo a la *Historia de la Filosofía de Brehier,* O.C., VI, p. 405). Por eso la filosofía representa «un ataque a la tradición»; como dice Eugen Fink, el alumno y ayudante de Husserl. (Fink, 1979, p. 17).

4. La filosofía interpretada desde su génesis sociológica

Sin embargo, no podemos quedar plenamente satisfechos con esta psicologización del origen de la filosofía, porque el momento psicológico que los griegos nos transmitieron no es sino resultado de un proceso mucho más largo, que hoy en día con los medios hermenéuticos de que disponemos estamos en condiciones de comprender. Es, por otro lado, imprescindible para captar el sentido profundo de ese momento privilegiado de la historia del género. Emilio Lledó ha resumido con magistral pluma toda la inmensa riqueza que representa el paso de un mundo de aldeas, en el que vivía un pueblo *(laos)* sumido en la tradición mítica, a un pueblo *(demos)* en el que ya no sólo habla uno, normalmente el que representaba sacramente a la sociedad, sino que existía *isegoría,* igualdad en el ágora, por tanto el derecho a la palabra (cfr. Lledó, 1984, pp. 66 y 105). Este cambio, en el que se produce la ruptura de la identidad del mito con la realidad (cfr. Lledó, ob. cit., p. 103), no es resultado de un procedimiento de carácter psicológico, sino que implica o es consecuencia de unos profundos cambios sociales y económicos, tales como la organización de un sistema defensivo y de un nuevo sistema económico, en el que sin lugar a dudas destaca la introducción de la moneda[2]. Ese proceso, que se da entre los siglos IX y VIII a. C., va acompañado de otro factor decisivo y cuya imponderable importancia se está evaluando en los últimos lustros, la introducción de la escritura.

Un mito escrito ya no permite la identificación entre la palabra y la cosa; por eso dice E. Lledó: «Sólo cuando entre la palabra y la cosa se interfiere la

[2] Sobre la importancia de la moneda, aparte de la obviedad de lo que representa de nivelación de clases sociales y abstracción, baste citar la correspondencia que Tran Duc Thao demuestra entre el poema de Parménides y «los diversos momentos de una economía monetaria sencilla» *Phénomenologie et materialisme dialectique,* 1971, p. 349.

imposibilidad de identificación, comienza la escritura a rodar y, por consiguiente, a perderse» (ib.). En esta nueva situación el mito, en lugar de presentarse como la realidad, pasará a ser sólo un modo de hablarnos de ella, que así aparecerá como una realidad diferente. En el desgaste de la fuerza mítica del mito surge «la diferencia entre la representación del mundo y el mundo verdadero y ahí salta la pregunta por la verdad, una verdad ya no sometida a ninguna tradición» (Husserl, Hua VI, 1962, p. 332).

La puesta en tela de juicio de la tradición como modo de explicación o acceso a lo que la realidad es, tal como se desprende de lo que llevamos dicho, y que constituye el nacimiento de la filosofía, no es algo que se hiciera de una vez para siempre. En realidad, quien quiera ser filósofo debe rehacer en sí mismo ese movimiento, aunque sólo sea una vez en la vida, como pedía Descartes. Tal como dice Ortega: «Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació» (ob. cit., p. 402).

5. La noción de filosofía

Una vez que hemos expuesto el contexto global de la filosofía, tenemos que responder lo más brevemente posible a tres preguntas, para lograr una noción de filosofía suficiente para nuestro objetivo. En primer lugar, ¿respecto a qué problemas se da la actividad filosófica? En segundo lugar ¿cómo, o sea, con qué instrumentos cuenta el filósofo para obtener una respuesta o soluciones, caso de que las haya?; y en tercer lugar ¿cuál es la finalidad de esta actividad, si es que tiene alguna?

Si lo que caracteriza la nueva situación es que no hay una única palabra sobre las cosas, sino que cada persona tiene derecho a opinar, las consecuencias son amplias. En primer lugar, las palabras «dogmáticas» anteriores son palabras de un contexto determinado, diferentes de las pronunciadas por otros pueblos para las mismas cosas. Cada pueblo tiene sus dioses; luego ninguno de ellos es *universal;* las tradiciones respectivas son particulares; también los mitos tradicionales, como discursos tradicionales sobre la realidad, son particulares, porque, como hemos visto, ya no se identifican con la realidad. Pues bien, el filósofo no pretende crear otro discurso particular, sino un DISCURSO VÁLIDO PARA TODOS; el filósofo quiere decir un discurso universal.

En segundo lugar, una vez que la tradición se ha relativizado, que ha perdido vigencia, nada se escapará a ese derrumbamiento. Es la totalidad de la tradición la que queda contaminada con la fragilidad de la particularidad y el origen. Como decía Husserl, si bien la actividad filosófica obviamente empezó por algún punto concreto, de hecho termina abarcando a la TOTALIDAD DE LA VIDA Y A LA TOTALIDAD DEL MUNDO. El filósofo es filósofo ante todo y para todo. El asombro y extrañeza que experimenta el filósofo no se refiere a los fracasos cotidianos de la experiencia, sino al sistema global de comprensión

de la totalidad que enmarca la vida humana. No se trata de resolver algún problema cotidiano inmediato, sino de pensar en el significado global de la vida. Lo que se convierte en problemático es el sistema global de referencias, el mundo y la vida en cuanto tales, porque no deja de convencer esta o aquella razón sino «el tipo de fundamentos es lo que ya no convence, la clase de razones que se dan» (Habermas, 1981, I, p. 104).

Mas ¿cómo puede el filósofo intentar responder a tan ardua cuestión? Y aquí entra el tercer componente básico de la actitud filosófica derivado de los anteriores. Si la filosofía surge en el proceso de democratización del uso de la palabra, es mediante el recurso a la palabra propia, a la razón propia, como hay que lograr las respuestas que la filosofía busca sobre el sentido de la totalidad. Ahora bien, el recurso a la propia palabra ni es pura palabrería ni es recaída en un nuevo particularismo, en este caso bajo la forma de subjetivismo. Todo lo contrario: el reconocer el derecho a hablar es reconocer el derecho a decir la realidad, a dar *logon*, es decir, a dar razón, porque el *logos*, la razón, es universal, es incluso «el medio universal que enlaza al hombre con el mundo» (Lledó, ob. cit., p. 74), que nos puede desvelar la realidad del mundo, más allá de los pequeños intereses que puedan introducir factores distorsionantes en nuestra consideración del mundo. Pero, curiosamente, este saber que hay que sacarlo de uno mismo[3] no representa una recaída en el subjetivismo, porque, y esa sería la gran enseñanza de Platón, como nos lo recuerda E. Lledó, el ejercicio de la razón es dialógico, no es privado sino comunitario. Nadie tiene la exclusividad del logos; es la comunidad la que da y recibe las razones; una razón no compartida carece del sustrato que le daría consistencia; la verdad se desvela «en la coincidencia de los hombres» (Lledó, ob. cit., p. 40). No se puede pasar por alto la importancia de estos puntos característicos de la filosofía, pues constituyen elementos fundamentales para la comprensión de aspectos claves de mi concepción de la antropología filosófica[4]. La filosofía no es sino el *recurso a la capacidad dialogal de la comunidad* para dar respuesta a los interrogantes que los seres humanos se hacen en torno al sentido del mundo y de la vida humana[5].

[3] Sobre esta cuestión cfr. el interesante trabajo de E. Lledó *Sobre la memoria del logos*, en *ob. cit.*, pp. 119 ss., sobre todo pp. 133 ss.

[4] Este aspecto lo traté por primera vez en el artículo sobre la racionalidad (Gondar-San Martín, 1980) y en el cap. III del libro La *fenomenología como utopía de la* razón, Barcelona, Anthropos, 1987.

[5] Este carácter dialogal de la filosofía griega ha sido recuperado en la actualidad como elemento constitutivo de la fundamentación filosófica en la última Escuela de Francfort; las condiciones del diálogo constituyen la base trascendental de la filosofía; en este sentido es interesante, recuerda Apel (1986, p. 147), saber que la lógica aristotélica no es más que el órganon de la filosofía y que la verdadera fundamentación está en el libro 4 de la *Metafísica (1.006a*, 6-18), en que aparecen las condiciones mismas de la argumentación. El principio agustiniano y cartesiano, que constituyen la funda(menta)ción de la filosofía trascendental, no sería sino una interiorización de esas condiciones.

Pero aún nos queda por responder a la última de las tres preguntas que antes hemos formulado, en concreto a la pregunta por la función de la filosofía; no me voy a extender en esta cuestión. Sólo quiero señalar la ambigua posición de la filosofía, y que ya fue detectada en Grecia. Pues ya se ve la tremenda distancia entre la concepción que de los filósofos se tenía en Grecia, no sólo en la de Platón sino ya en la época de los presocráticos, y la insistencia platónica nada menos en que era el filósofo quien debía reinar, tal como explica E. Lledó (cfr. ob. cit., pp. 175 ss.). Otro ejemplo de lo mismo, de los dos niveles que podemos detectar en Platón, la concepción de la *filosofía como teoría* y la firme convicción en el *compromiso práctico* que eso arrastra hasta hacer rey al filósofo, y por otro lado la opinión que ordinariamente se tenía de la filosofía, se hace patéticamente presente en la fenomenología de Husserl, para el cual el fenomenólogo tiene que constituirse en *espectador desinteresado*, ya que por el propio método tiene que practicar una epojé del mundo, y a la vez el filósofo tiene que ser nada menos que *funcionario de la humanidad*, lo cual supone obviamente considerar la fenomenología como un saber práctico.

La razón para el compromiso práctico de la filosofía es que, cuando se aplica la razón a la respuesta a problemas que afectan al sentido de la vida y del mundo, no es posible separar una razón teórica y una razón práctica; porque toda teoría tiene su vertiente práctica; más aún, como dirá Husserl explícitamente, toda teoría es práctica. Lo que ocurre es que una teoría sobre los problemas últimos de la vida y el mundo no es práctica respecto a los problemas inmediatos, por ejemplo de carácter doméstico, o respecto a los pequeños problemas que a veces nos atenazan a lo inmediato. La búsqueda de un sentido total es a la vez búsqueda de una acción que sea universal, que trascienda cualquier particularidad. Por eso la filosofía, y no la ciencia como veremos, inaugura «una nueva praxis, la praxis de la crítica universal de toda vida y objetivos vitales», crítica de la cultura, «de la humanidad misma y de todos los valores que la dirigen implícita o explícitamente» (Husserl, ob. cit., p. 329).

Esto no debe llevar a pensar que la razón filosófica se entiende como una razón segura, porque basta con acentuar la necesidad de que el logos se asiente en la comunidad para que desaparezca cualquier pretensión dogmática. Porque la comunidad es la comunidad presente y futura; con lo cual la filosofía aparece realmente como un movimiento de tensión y compromiso con un modo de vida, más que como un cuerpo de resultados o técnicas a aplicar. Por eso la filosofía está más en la negación que en la afirmación. Como diría Merleau-Ponty, el filósofo siempre está más allá de lo constituido (las cosas tal como son), porque se aburre en lo constituido (1960, p. 68). La filosofía es en realidad más bien una actitud que se enfrenta negativamente a lo dado, para buscar en lo dado la tensión que lo corroe, pretendiendo llevarlo hacia otros cumplimientos más reales, que por supuesto tampoco apaciguarán al filósofo. Este momento negativo frente a lo dado o constituido —a

lo «participado» de Platón— es lo que acentúa Merleau-Ponty, y nos será de gran utilidad o fundamental en la clarificación de la antropología filosófica.

III. FILOSOFÍA, CIENCIA E HISTORIA

1. Filosofía e historia: relación esencial de la filosofía a su historia

Lo que hemos dicho de la filosofía nos resuelve un tema fundamental para entender la relación de la filosofía, primero, con la ciencia y, luego, con la antropología filosófica. La dependencia que la filosofía tiene de un logos comunitario significa que en ningún momento se puede olvidar de su pasado ni prescindir de su futuro. La filosofía está en el pasado, en el presente y en el futuro, a diferencia de la ciencia, para la cual el pasado no representa sino un momento de su desarrollo, pero no de su madurez ni de su verdad. Por eso, si para la ciencia el pasado podría ser considerado como una historia de los errores, ya que lo que del pasado no es error pertenece al presente, en la filosofía el pasado es verdaderamente pasado, porque su sentido pertenece esencialmente a su comunidad; pero a la vez es verdaderamente filosofía, porque nos interpela en cuanto filosofía, en la medida en que representa un logos aceptado en su día. Por tanto, la relación de la filosofía con su pasado no es la de la verdad con sus errores. Cada época tiene su verdad y una verdad también para nosotros. De ahí que el estudio de la historia de la filosofía ni es sólo filología ni es pura erudición; es ante todo un ejercicio de filosofía. La verdad filosófica está en la historia, porque cada sistema o cada filosofía manifiesta una verdad, siempre humana y por eso ajustada a una situación, pero también por eso mismo comprensible, es decir, traducible, interpretable y aplicable por cualquier sujeto humano que haga filosofía.

2. Filosofía y ciencia

Con esto hemos puesto las bases para diferenciar filosofía y ciencia, cuestión que nos es necesaria para poder delimitar la antropología filosófica. Empecemos diciendo que, si bien cuando surgió la filosofía no era ésta una distinción necesaria, aunque sí creo que ya podía ser fundamentable, en la actualidad es imprescindible, sobre todo porque a lo largo de los dos milenios y medio de desarrollo de la filosofía y la ciencia, aquella ha mantenido una concepción de sí misma más o menos constante, mientras ésta ha adquirido un sentido que difícilmente encajaría en los rasgos que antes hemos delineado como característicos de la filosofía. En efecto, la ciencia no trata de la totalidad del mundo y de la vida, sino que sólo es eficaz cuando consigue delimitar un objeto con cierta precisión. Toda ciencia particular —y qué puede ser la ciencia sino ciencia particular— «empieza por acotar», dice Ortega en *Qué es filosofía* (O. C., VII, p. 308) y una vez delimitado su campo, tratará de fijar los hechos que lo constituyen así como las relaciones que conectan esos hechos; su objeto no puede dejar de ser observable mediata o inmediatamente. La realidad que la ciencia trata de conocer es una realidad de hechos, aunque sean hechos lingüísticos. Si el mundo es un conjunto de hechos, la pretensión de la ciencia es, podríamos decir, reflejar ese conjunto de hechos y sus relaciones. Y por eso tiene o puede tener una incidencia práctica inmediata. La técnica basada en la determinación causal de los hechos se aplica a todo aquel nivel de la realidad en el que se puedan detectar hechos, aunque sea del nivel más sublime.

Frente a la ciencia la filosofía no tiene un objeto preciso, y ello a pesar de las apariencias; porque trata de la totalidad en la que acaecen los objetos de la ciencia. La filosofía no pretende ofrecernos verdades concretas, sino la condición de la verdad misma, es decir, el ámbito sólo en el cual tiene sentido la verdad. La filosofía, al hablar de la totalidad, no se puede quedar en partes que constituyan pequeños todos por sí mismos. Ciertamente esa razón imposibilita a la filosofía aplicar métodos de análisis y control estables, uniformes u operacionalmente unívocos. Por eso, el filósofo no hace ningún experimento ni ningún acotamiento de la realidad para aplicarle observaciones protocolizadas y controladas. Por todo ello precisamente sigue la historia estando abierta en la filosofía, a diferencia de la ciencia, pues el punto de referencia de esta última no es la historia humana, en definitiva los lenguajes dichos, sino la realidad confrontada experimentalmente.

Así, sigue siendo válida la concepción habermasiana para captar esta situación: la ciencia tiene un *valor técnico*; en el caso de la ciencia de los humanos o de los animales puede mantener también un valor técnico, aunque lo normal es que tenga un *valor práctico*, es decir que nos sirva para entendernos sobre nosotros y con los otros; pero sólo la filosofía puede tener un *valor emancipatorio*, ya que no se queda en el nivel de los problemas técnicos que la ciencia puede resolver, ni se queda tampoco en los problemas prácticos de convivencia, sino que *cuestiona el sistema de fines* que rige tanto la instalación técnica como la práctica. La pregunta que dinamiza al saber filosófico es en definitiva el para qué de mi existencia, a la cual no se puede responder ni con respuestas técnicas ni con propuestas prácticas. La filosofía pretende responder a esas preguntas racionalmente, plantearlas desde el hombre mismo, desde la reflexión comunitaria del filósofo, sin acudir a instancia ajena al propio poder racional del ser humano. Por eso una cuestión fundamental de este curso es, por decirlo con palabras de Ortega, dichas poco más de un año antes de su muerte: «que la filosofía no es ciencia, sino una cosa bastante diferente» (O.C. IX, 710).

De todo esto se deduce una cuestión de máxima importancia: la filosofía no tiene partes aislables del todo; toda la filosofía está en todas sus partes. En esto la diferencia con la ciencia es patente, pues como muy bien lo ha visto

Ortega: «Cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo. [...] cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción» (O.C. VII, 305), por más que actualmente muchas disciplinas tengan que saltar sobre sus límites. Las ciencias quisieran mantener entre sí la misma relación que las especies de un género que, a pesar de estar emparentadas filogenéticamente, cada una mantiene su identidad íntegra.

Pues bien, en la filosofía las llamadas asignaturas no son las unas independientes de las otras, pues la filosofía no existe como género que se realice en partes independientes, porque está toda en cada parte. Lo decisivo para que un pensamiento sea filosófico es que el discurso iniciado afecte a la totalidad del ser, de la verdad y del mundo, de un modo que pretende trascender todos los condicionamientos particulares.

Ahora bien, la necesidad de realizarse en el todo no significa que la filosofía no tenga partes, sino que éstas no mantienen entre sí una relación de independencia. La filosofía aplica su visión total y universal a los diversos segmentos en los que nos relacionamos con la realidad, con el ser y con la verdad. El hecho mismo de ser discursiva hace que no se pueda decir todo a la vez. Incluso pensando en cómo se desarrolló, es sabido que antes se pensaron los problemas cosmológicos que, por ejemplo, los políticos o antropológicos. Pero las soluciones que se piensen en un sector de la realidad han de valer para todos los demás. Así las soluciones cosmológicas son solidarias de una antropología y de una ética; mas éstas implican también una visión de la naturaleza. La filosofía está toda en cada parte y cada parte sólo es filosofía si en ella se condensa o se hace presente —aunque sea a título de exigencia— el todo de la filosofía.

IV. FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Antropología filosófica e historia

Las explicaciones precedentes nos sirven para comprender muchas de las notas que deben pertenecer a una antropología filosófica en cuanto filosófica, porque si es *filosófica* debe asumir con toda decisión el carácter *filosófico*. Apliquemos, pues, las notas anteriores a la antropología filosófica. La antropología filosófica, o filosofía del ser humano, ha de ser tan antigua como la filosofía, porque si ésta tiene como objetivo un saber sobre la totalidad, tiene que abarcar a todos los elementos de la totalidad, y para ello debe estar presente en todas sus partes aunque sólo sea de manera insinuada o implícitamente. Aunque es cierto que la llamada «antropología filosófica» puesta en marcha por Kant, definida por Feuerbach, y llevada a cabo por Scheler, Plessner y Gehlen es reciente, ¡claro!, es postkantiana; pero constatar que lo hecho *después* de Kant es *post*kantiano no deja de ser una vulgar tautología. Lo interesante será

profundizar en el sentido filosófico de esa filosofía por el cual se trasciende a un pasado y en virtud del cual precisamente se denomina filosófica.

En primer lugar parece relativamente claro que la filosofía tal como la hemos clarificado nunca ha sido ni ha podido ser una actividad no interesada directamente en el ser humano, más bien todo lo contrario: el verdadero sentido de la filosofía está en dar una respuesta al problema de la vida humana, de la práctica del hombre, de la felicidad del ser humano; o correlativamente, la contribución a la eliminación de los obstáculos que impiden la realización de las capacidades más elevadas del ser humano. Esto no significa que ya desde el principio se fijara conscientemente en el ser humano. El punto de partida y referencia podía ser el mundo y hacer de la contemplación del universo cósmico el medio necesario para cualquier respuesta a preguntas por seres mundanos: la respuesta a la pregunta por el ser humano está ya inscrita en el cielo de las estrellas y en nuestro interior. La antropología sería entonces una parte de la cosmología.

En general la antropología filosófica de la tradición es solidaria de otras partes de la filosofía, incluso de otros campos epistémicos, por lo que puede resultar superflua como saber explícito, lo que no significa que no actúe como saber implícito; aunque, si bien se mira, ya en Platón aparecen las nociones fundamentales de la antropología que se ha dado en llamar *desde abajo* ¿Qué representa el hermoso mito de Prometeo y Epimeteo (ver más adelante, tema IX, pp. 208 ss.) sino el usado y abusado tema de la indefensión, ser carencial, desfondado, etc., del ser humano? A este mito recurren prácticamente todos los antropólogos que piensan el ser humano desde su relación con los animales. Tal vez no exista una antropología explícita como hay una física o una reflexión ética o incluso una metafísica. Pero el estudio de las virtudes por parte de Aristóteles es antropológico, lo mismo que su tratado sobre el alma. Más aún, incluso se puede adelantar que la psicología como tratado del alma ha sido el medio de la antropología filosófica durante toda la tradición hasta el Renacimiento, ya que en ella se convertía en tema explícito lo que caracterizaba y singularizaba al ser humano, diferenciándolo de los llamados brutos. La especial naturaleza del alma permitía al ser humano ser lo que era, es decir, trascender por su inteligencia lo inmediato. Además la filosofía debe ser pensada como un intento de dar sentido a la existencia humana. Este mismo objetivo es el asumido expresamente por la antropología filosófica. Hablar de la naturaleza del ser humano o de su destino, hablar sobre el universo, apostar por Dios o contra Dios, en cada uno de esos momentos tiene uno que pronunciarse «sobre los fines últimos del ser humano» preguntándose «Qué es el hombre» como dice Gusdorf (ob. cit., p. 262); se está haciendo en definitiva antropología filosófica. Por otro lado no parece posible que haya filosofía que de un modo u otro no responda a tales preguntas.

Ahora bien, si la antropología filosófica, como toda filosofía, tiene un pasado, las filosofías pasadas del ser humano tienen también su parte de ver-

dad, aunque seamos nosotros quienes tengamos que desvelar o interpretar esa verdad. En general, la verdad de esas filosofías radica en que, de un modo u otro, nos expresan la irreductibilidad del ser humano a un lenguaje de un solo nivel; hoy diríamos que nos muestran que no se disuelve en estructuras naturales fisiológicas, y por tanto la necesidad de considerar el ser humano desde diversos ámbitos de comprensión, el cuerpo con sus deseos y el espíritu con su capacidad de argumentación racional. Por eso lo nuevo no es tanto la antropología filosófica cuanto el campo desde el que se constituyen los conceptos para describir o comprender la realidad humana; ya que la historia y la ciencia humana así como la crítica generalizada del esquema metafísico tradicional han llevado a extender masivamente la comprensión de los ámbitos en los que se constituye y actúa el ser humano, así como a la necesidad de comprenderse desde su propia experiencia del ser y no desde la posición de un Ser Superior.

Además, el conocimiento ya perfectamente sistematizado de la diversidad de manifestaciones del ser humano, obligando a pensar de nuevo el saber del hombre, no debe producir el espejismo de una absoluta novedad que permitiera condenar la filosofía pasada al infierno de los errores; pues en ese caso la filosofía en su historia sería degradada a la historia de los errores sobre el hombre, olvidando la verdad que late en todo discurso filosófico del pasado. Ahora bien, una filosofía del hombre que no sepa leerse en el pasado tampoco sabrá leerse en cuanto filosófica en el presente, es decir, no sabrá constituirse más allá de la ciencia, esforzándose por erigirse en sustituta de la ciencia, proclamando, como lo hace Gehlen, que tal antropología filosófica ha de progresar con un método empírico, o sea actuando como las ciencias empíricas; mas en ese caso es normal que estemos en una ciencia del hombre y ya no más en una filosofía del hombre.

2. La antropología filosófica en el conjunto de la filosofía

Mas si la antropología filosófica sólo es filosófica si es solidaria de un pasado, igualmente es preciso decir que no es ajena a las otras partes de la filosofía, ya que la filosofía es un todo que está en cada parte, aspirando cada respuesta a ser total. Dice Scherer con gran precisión:

> «En la medida en que el hombre intenta comprenderse a sí mismo, debe intentar comprender a la vez qué le deben significar los otros hombres, la naturaleza y la historia, todo lo que se encuentra y ocurre en su mundo» (1977, p. 18),

es decir que no accede «a la comprensión de sí mismo, sin preguntar a la vez por el todo» (ob. cit., p. 19); de ahí que también se pueda decir que la antropología es principio y fin de la filosofía, pero sólo porque en la filosofía todo termina siendo circular. En la filosofía, como dice Landsberg, no hay «asignaturas» (Fächer), sino modos de una «problemática fundamental filosófica y unitaria» (1960, p. 49). Una interpretación del mundo no puede dejar de ser a la vez una interpretación del ser humano, y viceversa. Así una existencia humana sin sentido convierte al mundo en mundo sin sentido y viceversa. Por eso la filosofía del ser humano, o antropología filosófica, debe ser ontológica y metafísica; y por supuesto, moral. Otro punto es que tenga que ser metafísica al estilo de uno u otro filosofema. Igualmente el carácter moral de la antropología filosófica, del que nos ocuparemos más adelante, es solidario de una concepción del ser y del ser humano, que se nos aparecerá como un ser no terminado, abierto y, como dice Husserl, que sólo muestra su verdad en la lucha por conseguirla, en la dinámica de su propia realización, o, si se quiere, en la lucha por mostrar el origen de lo que impide ser verdadero ser humano, el origen del mal y de la alienación humana.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la noción de filosofía cualquier lector sabe que cada filósofo debe resolver para sí la cuestión de qué es filosofía, lo que no significa que todas las nociones de filosofía sean igualmente recomendables. Personalmente recomendaría, por un lado, la lectura de los trabajos de Emilio Lledó recogidos en su obra *La memoria del logos,* Taurus, 1985. También han influido en la redacción de las páginas del capítulo las ideas de José Ortega y Gasset, que se pueden encontrar en su breve e interesante escrito «A 'Historia de la Filosofía' de Emile Brehier», en *Obras completas,* tomo VI, pp. 377-418. Sobre la relación de la ciencia y la filosofía es muy claro Ortega y Gasset especialmente en la lección III de *Qué es filosofía, en* O.C., tomo VII, pp. 299 ss.

Respecto a las dificultades de la antropología filosófica, se hallan mencionadas en casi todos los manuales, si bien Heidegger es especialmente explícito en su ya clásico texto *Kant y el problema de la metafísica,* publicado en castellano en FCE, especialmente los párrafos 36 a 38; a ellos nos hemos de referir repetidas veces. También sería interesante leer como introducción histórica a la materia el pequeño libro de J. L. Rodríguez Molinero *Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica,* Univ. Pontificia de Salamanca, 1977. Convendría también hacerse con el libro *Antropología filosófica: planteamientos,* Madrid, Luna, 1984, que contiene las Actas del Simposio de Antropología Filosófica realizado en Madrid en 1980. Está editado por J. Muga y M. Cabada. Varios de los trabajos que se irán mencionando a lo largo de estos temas se hallan en ese libro. En los capítulos 1 y 2 del libro de A. González, *La pregunta por el hombre,* se hacen breves pero concisos recorridos por algunas de las teorías sobre los problemas aquí planteados y de acuerdo al objetivo de la Antropología filosófica.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Formule algunos motivos que dificultan la comprensión de la antropología filosófica.
2. ¿Qué se entiende, por lo menos en la escuela fenomenológica, por «apariencia trascendental» y en qué medida afecta a la definición de filosofía?
3. Formule las diferencias fundamentales entre la filosofía y la ciencia.

Tema II

Antropología filosófica y Antropología científica

Una vez que hemos visto la relación que la antropología filosófica mantiene con su pasado por el hecho de ser filosófica, es preciso dar un paso más y exponer la relación que mantiene con su presente, en concreto con la antropología como ciencia social, es decir, con la antropología social y cultural. Sólo sabiendo cómo se diferencia o articula con el saber científico sobre el hombre podremos definirla. El tema es tan importante que prácticamente todas las antropologías filosóficas empiezan de un modo u otro por discutir esta problemática. Nosotros la vamos a estudiar, por un lado, desde una *perspectiva negativa*, exponiendo la opinión generalizada de los antropólogos filósofos, que consiste en asignar a la antropología filosófica tareas de fundamentación, aunque por el desconocimiento de la ciencia del ser humano no suelen saber demasiado bien qué es lo que habría que fundar. Esta postura suele implicar una descalificación de las ciencias humanas, por lo que hablo de una articulación negativa. Por otro lado hablaré desde una *perspectiva positiva*, que es la que más nos interesa y en ella se mostrará una articulación positiva. Articulación que no significa que la antropología filosófica deba «superar definitivamente su adscripción a la filosofia del hombre», porque ésta última no tuviera en cuenta «los aportes de las ciencias humanas» (Beorlegui, 1988, 39). La antropología filosófica es una filosofía del ser humano y, sin buscar su legitimidad en los saberes científicos, debe plantear sus preguntas teniéndolos en cuenta.

I. LA ARTICULACIÓN NEGATIVA: LA PRIMERA TRADICIÓN SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LA CIENCIA

1. La descalificación del saber científico sobre el ser humano

La pregunta por la relación de la antropología filosófica y las ciencias del hombre la inicia Heidegger en su famoso libro *Kant y el problema de la metafísica*; su modo de resolver la cuestión se ha convertido en un paradigma o modelo para casi todos los que se ocupan del tema. Parte Heidegger del que hemos llamado *giro antropológico*, esa actitud según la cual se cree que «nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente» (ob. cit., p. 175), obviamente desde una perspectiva científica. Mas las ciencias del hombre son el conjunto de saberes del hombre, lo cual supondría que esa ciencia consideraría al ser humano bajo «su aspecto somático, biológico y

psicológico», por lo que en ella confluirían todas las ciencias humanas, en una especie de utópica antropología integral o general, de la que «no es posible abarcar con la vista el contenido». Además, desde el *giro antropológico*, vemos que, en cierta manera, «la totalidad del ente puede referirse al hombre en alguna forma» y que «la antropología se hace tan amplia que se pierde en la más completa indeterminación». Obsérvese que la indeterminación tiene sus raíces en un plano empírico, la multiplicidad de ciencias que tratan sobre el ser humano, y en un plano más cultural cosmovisional: todo ser se refiere al ser humano, lo que constituye una característica de la Edad Contemporánea postkantiana.

Una vez que ha expuesto la indeterminación de la antropología pasa Heidegger a un tercer plano, en el cual se limita a una seria y grave descalificación de las ciencias humanas, asegurando que «en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es» (ob. cit., p. 175), con lo cual se nos dice que ese conjunto enorme de ciencias sobre el ser humano nos dicen poco o nada sobre lo que el ser humano es. No se puede ocultar el trasfondo óntico ontológico desde el que Heidegger pronuncia esta frase; pero lo grave de ella es que, dejada a sí misma, es decir, sin ser reasumida en el movimiento del pensamiento del propio Heidegger, se limita a una descalificación de las ciencias humanas porque seguidamente Heidegger interrumpe su discurso y pasa a la antropología filosófica, que por el contexto sería la encargada de estudiar ese «lo que el ser humano es». Así ha sido entendido ese famoso pasaje de Heidegger, que suele ser machaconamente repetido en casi todas las antropologías filosóficas. La aportación de Heidegger en resumidas cuentas, y por lo menos en este pasaje, se limita a una descalificación de las ciencias del hombre por su incapacidad para constituir una antropología y por no despejarnos la problematicidad del ser humano al no decirnos nada sobre lo que el ser humano es.

Vamos a hacer un breve resumen de otros conocidos autores. En primer lugar podríamos citar a Gehlen, quien pasa por ser uno de los antropólogos filósofos más importantes. En su famosa obra *Der Mensch*, [El ser humano] intenta exponer de un modo más matizado la relación que la antropología filosófica ha de mantener con las ciencias del ser humano. Para él, la antropología filosófica se ha de mantener en el ámbito de la experiencia, por lo que es científica, pero es a la vez filosófica porque se sitúa frente a las ciencias particulares, precediéndolas y construyendo «una ciencia única»; la antropología filosófica debe ofrecer una «aprehensión total» del hombre, desde la cual cobren sentido todas las manifestaciones particulares, sin lo cual esos rasgos incluso no manifestarían nada humano. Se trata en definitiva de realizar «una ciencia integradora, que ofrezca una representación o modelo del hombre que sea capaz de abarcar las diversas disciplinas del hombre, pues «tan pronto como se miren rasgos o propiedades individuales, ya no se encuentra nada específicamente humano» (*Der Mensch*, p. 13). Así pues, los rasgos somáticos, fisiológicos, etc., aislados no constituyen rasgos específicamente humanos, sino por ejemplo, rasgos animales. Así la anatomía sólo es humana si está enmarcada en una comprensión más amplia de la que le viene el sentido de anatomía «humana». Esto obviamente puede valer para aquellos rasgos que compartimos con los animales, pero difícilmente lo podemos aplicar por ejemplo a la lingüística o historia, o a cualquier parte de la antropología sociocultural. En resumidas cuentas, para Gehlen las ciencias del hombre no tienen de por sí valor de ciencias del hombre, es decir, no nos dan a conocer nada del hombre o lo que es lo mismo, el sentido específicamente humano de lo que estudian las ciencias del hombre les viene de la integración totalizadora que deben recibir de una antropología filosófica.

En esa concepción no se ve el carácter filosófico de esa antropología, pues la integración de las ciencias no las hace filosóficas. No se ve, además, el carácter «empírico» de la antropología filosófica, pues, para que la integración de saberes de otras ciencias por parte de la antropología filosófica sea filosófica, deberá elevarse ésta última por encima de las otras ciencias, siendo por tanto supraempírica, ya que al tratar de reelaborar material empírico ella misma ya no sería empírica, es decir, no trataría tanto con hechos como con teorías sobre hechos. En realidad no queda claro si las proposiciones de Gehlen son proposiciones filosóficas o se trata en ellas de meras hipótesis que la experimentación debería verificar ya dentro de un ámbito científico.

Pero más desconcertante resulta la función fundante asignada a esa antropología filosófica, que puede servir para dar un sentido humano a aquellos rasgos, por ejemplo, cuando se trata de aspectos fisiológicos o aspectos ecológicos. Sabemos que la ecología incluye aspectos subculturales que no serían diferenciables de la ecología de otros animales, por lo que una ecología sólo es ecología humana si está integrada en el sistema económico, en el sistema de parentesco e ideológico de una comunidad, en definitiva, en la cultura humana. En este caso la propuesta de Gehlen tendría algún sentido pero sólo referida a aspectos tratados en la antropología cultural que son reelaboraciones culturales de sectores presentes en la vida animal; tal propuesta carece de sentido cuando el rasgo que toma en cuenta la ciencia humana es de por sí específicamente humano, lo que ocurre en todos los casos de las ciencias sociales. ¿Es necesario, por ejemplo, pensar la estructura económica como integrada en una estructura sistemática, que sería el objeto de la antropología filosófica, para pensar que la economía es un saber específicamente humano?

Heidegger y Gehlen creo que inauguran una mala tradición de la fundamentación de la relación de una filosofía del hombre y las ciencias humanas o del hombre. La mayor parte de los autores posteriores han venido repitiendo con más o menos acierto tesis semejantes. Baste citar, sin detenerme en ellos, a Landmann (1955), Scherer (1977), Coreth (1973), de quien el anterior cita un desafortunado ejemplo, por el que se ve la pobre concepción que estos autores tienen de la antropología científica.

El ejemplo de Coreth nos muestra la simpleza con la que muchos de estos pensadores hablan de las ciencias humanas. Para éste jesuita alemán, un conocimiento empírico-científico sólo tendrá algún relieve antropológico si parte de una precomprensión de lo que significa el ser humano:

> «Cuando un biólogo, por ejemplo, obtiene un conocimiento que es también importante para el proceso vital humano, ese su conocimiento no le dice sin más lo que es el hombre. Tiene que saberlo con anterioridad para conocer el alcance antropológico de sus puntos de vista. Cuando el estudioso de la evolución tropieza con un fósil en el que reconoce o sospecha la presencia de un cráneo humano —tal vez se trate de un descubrimiento sumamente importante— ese hueso no le dice nada acerca de lo que el hombre es. Deberá saberlo de antemano para valorar el hallazgo concreto en toda su dimensión antropológica» (Coreth, 1973, p. 34).

El ejemplo es pertinente en la medida en que nos orienta sobre el pobre concepto que estos autores tienen de la antropología filosófica, pues con estas comparaciones la rebajan al mismo nivel, por ejemplo, que una «elefantología filosófica»; pues ¿qué se entiende por ese preconocimiento que se exige a la ciencia del ser humano para poder identificar un fenómeno como humano?; evidentemente, para saber que un fósil es humano necesito saber previamente cómo es el ser humano, pero no en su significado ontológico respecto por ejemplo a la relación que ese ser mantiene con la realidad, sino sólo en sus rasgos físicos osteológicos, como para identificar un hueso como perteneciente a un elefante necesito haber conocido previamente la estructura ósea del elefante. Es obvio que ese cráneo puede significar mucho más que la mera presencia de humanos antaño en ese lugar. La importancia del descubrimiento e interpretación del «hombre» de Orce es conocida; de haberse confirmado la hipótesis sugerida, (lo que rechazan Arsuaga y Martínez, ver 1999, 232) habríamos tenido *homo habilis* en Europa y eso habría cambiado algunos esquemas de la teoría de la hominización; pero nada de esto ni implica ni exige ninguna preinterpretación o más conocimiento que el aportado por la teoría de la evolución del hombre referida a los datos fenoménicos. El ejemplo de Coreth, asumido por Scherer, indica una cierta ausencia de familiaridad con las ciencias del hombre o mejor con la estructura epistemológica de las mismas.

La obra de Landsberg, anterior a las últimas citadas, me parece más interesante. Este discípulo de Scheler enfrenta una *antropología esencial* a una *antropología de rasgos*, contraste que está mucho más allá de lo que en los autores anteriores hemos encontrado, a pesar de que ellos conocieron la obra de Landsberg. Parte éste de la existencia de un doble concepto de ser humano, uno el *concepto genérico* de animal, como ser perteneciente a la escala biológica, un concepto empírico, logrado «en base a la inducción, observación y experimentación» (1960, p. 15). Este concepto no implica ninguna valoración; en cuanto género el ser humano no es ni superior ni inferior a cualquier otro género, ya que todo depende de la perspectiva. Pero frente a esta noción de ser humano en cuanto género específico existe otra que utilizamos cuando preguntamos por la biografía de un ser humano y por el hecho de la historia de la especie en un sentido radicalmente único y diferente a lo que sería razonable preguntar refiriéndonos a otros seres. Pues bien, en este caso pregunto por un principio del ser humano que lo «debe elevar en general sobre las plantas y los animales» (ob. cit., p. 16). El concepto de ser humano puesto en juego en este segundo caso es el que Landsberg llama *concepto esencial* del ser humano. Obviamente, las ciencias humanas y sociales, dependen de esta idea, ya que consideran al ser humano bajo «categorías específicas» (ob. cit., p. 17). La antropología filosófica trata de elaborar ese concepto esencial, en una *antropología esencial*, enfrentada a otras antropologías que serían sólo *antropologías de rasgos*.

Aunque pudiera parecer lo mismo que los casos anteriores, la idea de una *antropología esencial* está bastante alejada de las aplicadas por los autores anteriormente comentados, aunque también creo que la elaboración del espacio epistémico de la antropología filosófica presentada por Landsberg prescinde precisamente de las ciencias humanas, que cuentan con una noción de ser humano que trasciende lo que Landsberg llama *concepto genérico*. En efecto, parece que con el ser humano, a tenor del hecho de tener biografía e historia, surgiría en el reino de lo viviente un nuevo principio, que es el que lleva al ser humano a plantearse la pregunta originaria de la filosofía: ¿quién soy yo, de dónde vengo, a dónde voy?, como si el ser humano, el *anthropos*, fuera ya desde el principio necesariamente antropólogo; la antropología filosófica expresa con rigurosidad esta pregunta y sus posibles respuestas. La pregunta se dirige a ese rasgo que constituye al ser humano como diferencialmente humano.

La antropología filosófica en cuanto una antropología esencial busca precisamente la esencia del ser humano, es decir el modo cómo el ser humano cumple su existencia; de ahí que pierda importancia el señalar los rasgos que el ser humano tiene, tales, por ejemplo, como inteligencia, cuerpo, etc., porque lo importante es cómo los tiene, qué aportan estos elementos individuales a la realidad humana. Es obvio que el ser humano tiene cuerpo; mas la pregunta esencial es qué representa el cuerpo en el modo de vida humano, qué representa «tener cuerpo». Desde esta perspectiva la *antropología de rasgos* resulta poco interesante, porque lo importante será saber cómo cualesquiera de los rasgos que se citen del ser humano, por ejemplo la ausencia o presencia de instintos o incluso la inteligencia, «cómo se inserta esa fuerza en la existencia humana» (Landsberg, ob. cit., p. 25). En este sentido un muestreo por medio de diversos rasgos que componen el ser humano no nos daría una idea unitaria del ser humano, que sólo se logrará en un estricto ensayo de referir toda pregunta parcial a la pregunta esencial. Sólo así se podría evitar lo que de lo contrario resulta inevitable: proponer «un rasgo óntico frente a otros» como preeminente.

Landsberg se esfuerza por comprender positivamente las ciencias humanas como aportaciones parciales al conocimiento del ser humano, sobre todo

cuando se trata de las ciencias culturales y sociales, pero, en su argumentación, hay una parte problemática que radica, primero, en que no se considera la capacidad de las ciencias humanas o sociales de trascender una antropología de rasgos, por lo que en cierto modo vuelve a repetir un esquema que quizás sólo funciona con precisión en el caso de las ciencias biológicas, pero no en las ciencias sociales.

En efecto, ¿no representan la lingüística o la antropología cultural aportaciones fundamentales para una antropología filosófica? Presumiblemente una antropología filosófica que quiera estudiar lo que llamamos «amor» deba ante todo considerar el poder de estructuración que la vivencia del sexo tiene en la especie humana, o la relación entre amor y sociedad estructurada. En este sentido, aun concediendo que tanto la noción de ciencia particular como la de *antropología de rasgos* de Landsberg están mucho más allá que aportaciones más recientes, creo que su enfoque no difiere, en última instancia, de los otros: se nota la ausencia de una consideración más detenida de las ciencias sociales o humanas, las que entonces se llamaban «del espíritu», y que tenían como objeto precisamente lo posibilitado por el *concepto esencial*.

En general podemos constatar que casi todos los autores consideran la antropología filosófica como un intento de pensar al ser humano unitariamente —desde un principio esencial— frente a la dispersión que las ciencias del ser humano parecen introducir. Para Dempf, por ejemplo, la antropología filosófica sería el modo de

> «...restaurar la verdadera unidad del hombre que en las diferentes disciplinas es considerado en sus diferentes aspectos. Pero justamente esa unidad se ha perdido durante el transcurso del último siglo entre la elaboración de algunos métodos para el tratamiento más exacto de sus diversas partes, y esta es la debilidad de nuestro humanismo» (1950, p. 5).

Si a esto añadimos la tendencia generalizada a pensar que las ciencias humanas tomarían al ser humano como objeto y no como sujeto, a diferencia de lo que debería hacer la antropología filosófica, tendremos ya el cuadro generalizado de cómo se ve usualmente la articulación entre las ciencias del hombre y la antropología filosófica.

2. Carácter de la antropología científica aludida en general por los antropólogos filósofos y consecuencias de ello

En general, la antropología filosófica se pone como estudio de lo esencial, total, subjetivo, interior, frente a las ciencias del hombre que se fijarían en aspectos parciales del ser humano, considerados no como rasgos esenciales, sino exteriores u objetivos, es decir, como sucesos en el mundo. El rechazo casi generalizado de la antropología filosófica ha provenido precisamente de la inadmisible descalificación de las ciencias humanas que late en todas estas elaboraciones de la relación entre las ciencias humanas y la filosofía del ser humano. Si para autoconstituirse requiere la antropología filosófica rechazar la tarea de los demás, es lógico que ella misma sea rechazada. Pero, dado lo que hemos llamado *apariencia trascendental*, tan antigua como la propia filosofía, ése no sería especial problema. El problema está en si realmente se puede construir la antropología filosófica a partir de semejante descalificación de las ciencias humanas, acompañada, además, por una falta de familiaridad con la estructura epistemológica de las ciencias o lo que es más grave, por una consideración de las ciencias del ser humano primariamente como biológicas.

Sobre tal desconocimiento nos bastaría aducir unos pocos ejemplos. El desconocimiento que Gehlen tiene de las ciencias sociales, más en concreto, de la antropología social, se muestra en que habla de un problema típico (1961, p. 10) de la antropología social comentando lo que pasaría en la especie debido a la escasa reproductividad que muestran quienes ocupan los puestos dirigentes y académicos de la sociedad, es decir, las elites, pues con ello, según Gehlen, se empobrecería a la larga el *pool* genético de ese pueblo, pues la selección social (Prozess der gesellschaftlichen Auslese) seleccionaría sólo a los biológicamente mejores, y al no reproducirse convenientemente, empobrecerían el *pool*. No hace falta comentar el profundo desconocimiento que ahí se hace patente de la antropología social así como el desenfadado prejuicio de darwinismo social. Con ese desconocimiento de la tarea de la antropología social es normal que le resulte difícil elaborar un espacio epistémico para la filosofía del hombre a partir de tal ciencia social.

No es otro el caso de Landmann, quien, al hablar de que la antropología cultural trata de cosas externas —externas ¿a quién?—, no se manifiesta de modo muy acertado al pronunciarse sobre los temas de la antropología; por eso no podía ya argumentar sobre la relación que esa ciencia humana tenía a la antropología filosófica, dado que de antemano estaba mal concebida. Pero también Landsberg, quien parte de una consideración limitada de la etnología, pues dice:

> «Qué pocos etnólogos comprenden simpáticamente el verdadero pensar y sentir de los pueblos tribales que investigan y con qué desconfianza son considerados por los orgullosos expertos desde la abundancia de su saber de museo» (ob. cit., p. 28).

La etnología y la ciencia museística considerarían a los otros como una parte del mundo [ein Stück der Welt]. Teniendo en cuenta las obras de Malinowski, Mauss y Radcliffe-Brown, ya entonces suficientemente conocidas, por no citar el importante artículo de Boas sobre el evolucionismo y el no menos importante sobre la mente del hombre primitivo, difícilmente se puede defender lo dicho por Landsberg. Pues en todas esas obras se trata de mostrar que la antropología etnológica, es decir, la antropología cultural o social, exige ante todo meterse en el alma del salvaje, como dirá expresamente Malinowski, es decir, meterse en el sentir y pensar del otro ante todo considerándolo como un ser humano. La antropología científica que toman

como referencia en todos sus escritos los antropólogos filósofos no es en absoluto la antropología cultural que hacían todos esos antropólogos; pero tampoco es ésta la rechazada para definir aquélla, ya que ni siquiera la conocían.

El resultado de esta actitud es un aspecto que nunca pasa desapercibido en las antropologías filosóficas y que a mi entender proviene precisamente de la falta de consideración generalizada de las aportaciones de las ciencias humanas y sociales, el *aspecto abstracto* que muestra la imagen del ser humano elaborada por la antropología filosófica; y esto desde una doble perspectiva y en un doble sentido, primero porque de antemano el ser material y exterior que somos ha sido desconectado, al rechazar a las ciencias humanas a lo inesencial. Y luego porque está puesto también fuera de sus condiciones históricas concretas, al olvidar en la consideración filosófica al uso precisamente las aportaciones de las ciencias sociales. Es abstracto, por tanto, en un doble sentido: los conocimientos aportados por la antropología filosófica no nos servirían para interpretar el conocimiento de los seres humanos; y segundo, en la medida en que la mayor parte de las veces la imagen subyacente no era sino la dicotómica de la tradición, que ponía un ser escindido en lo exterior objetivo, de lo que tratarían las ciencias, y lo interior subjetivo que sería objeto de la filosofía. En el fondo la descalificación de la ciencia humana se basaba en este paradigma.

Pero aún hay más. En la antropología filosófica al uso nunca sabemos si el ser humano del que se habla, ya que no habla de los seres humanos, es el ser humano genérico, es decir, en cuanto posibilidad de la especie; el ser humano primigenio, por tanto, como característica propia ya del ser humano en el umbral de la historia misma de la especie, de su historia real; o bien los individuos concretos. La antropología filosófica se refiere normalmente a los tres sin atender a las condiciones históricas que pueden diferenciarlos profundamente. En ese contexto es conveniente constatar que precisamente una de las tareas más importantes de la antropología filosófica será la de mostrar la escasa realización que la historia del género permite a los individuos, al instalar en su seno el principio del mal, la alienación institucionalizada. Obviamente si de antemano rechazamos a lo inesencial las aportaciones de las ciencias del ser humano y desconocemos las ciencias sociales, el ser humano de la antropología filosófica será abstracto, ahistórico o sustantivizado.

Deberíamos citar al menos aquí la aportación del pensador francés Jolif, que se caracteriza precisamente por partir de una noción de ciencia humana mucho más ajustada a la realidad efectiva de las ciencias humanas y, aunque participa de algunos tópicos de los otros pensadores, se esfuerza por pensar ese saber que complementaría a los saberes científicos. Pero ese saber no es la suma de los resultados parciales de todas las ciencias, ni una «ciencia superior englobante» (ob. cit., p. 125), porque sería una ciencia quimérica. Jolif se muestra decididamente contra la pretensión de la filosofía de «arrojar a la pura apariencia los conocimientos no filosóficos» (p. 132), porque no serían portadores de ninguna verdad» «y no reflejarían nada del ser humano», como si la exterioridad o el hecho de ser una realidad mundana determinada fuera algo inesencial al ser humano.

Ahora bien, a pesar del esfuerzo de Jolif, creo que tampoco termina de clarificar el dominio de la antropología filosófica porque sigue desconfiando de la antropología científica. Pues ¿por qué no es posible una ciencia unificada del hombre? Que sea quimérica no significa otra cosa que la imposibilidad de adecuar el conocimiento a la realidad, pero no parece que pueda significar una imposibilidad teórica; de lo contrario caeríamos en el tipo de descalificación ya iniciado por Heidegger. La ciencia unificada del ser humano es al menos teóricamente pensable, aunque la unificación hubiera de ser llevada a cabo en planos cada vez más abstractos, para no ser una mera yuxtaposición de conocimientos. Por otro lado, tampoco podría ser una ciencia en concreto porque el ser humano en concreto es un ser que vive su vida en unas condiciones históricas sociales, de las cuales toma su autoidentidad y que sólo son compartidas por su propio grupo. Una ciencia unificada del ser humano tiene que desenvolverse en un plano más abstracto que el de la ciencia particular antropológica, histórica o sociológica. Pero esto no obsta a que podamos pensar unos principios unificadores a nivel científico que sirvieran para pensar, por un lado, lo realizado en las llamadas ciencias sociales y, por otro, lo realizado en las ciencias biológicas. La articulación de la antropología científica y la antropología filosófica no puede basarse ni en una descalificación de cada una de las ciencias humanas en particular, ni en la descalificación de su totalidad. Si bien ésta no es realizable efectivamente, como no es ninguna totalidad abierta, es posible como programa, un programa que tendría que respetar al menos las dos fuentes de constitución de la vida humana, el hecho de ser el humano una especie dentro de un género animal, que impone unos rasgos determinados *a priori* por la región de la animalidad, y el hecho de que lo humano animal genérico sea asumido en un proyecto histórico, social y cultural que trasciende y remodela cualquier planteamiento sólo desde la animalidad.

No es, por tanto, negativo todo lo que hemos visto en estos autores; más me inclino a pensar que no han acertado a expresar la articulación entre ambos niveles de conocimientos del ser humano, proveniente más bien, en la mayor parte de ellos, de su aparente desconocimiento de las ciencias humanas y sociales; a mi entender en la expresión de la función que según ellos debe cumplir la antropología filosófica late un aspecto positivo que debemos perseguir en el próximo número. De todas maneras, mientras no se tome en cuenta la totalidad —pensada— de la ciencia del ser humano, difícilmente podrá la antropología filosófica delimitarse frente a la ciencia. Uno de los pensamientos más reiterados por los autores citados consiste en pensar que es la antropología filosófica la que ha de mostrar el significado humano de los rasgos que las ciencias del ser humano pueden descubrir por separado. En algunos casos esa pretensión venía aplicada en un contexto altamente

confuso; en otros incluso con escaso sentido; y en otros, por fin, sólo eran viables si se tomaba como punto de referencia no las ciencias sociales, sino la biología del ser humano. Sólo hay problemas en torno al sentido de los rasgos humanos manejados en una ciencia si esos rasgos son pertenecientes al ser humano como especie biológica; en cuanto trascendemos ese nivel ya no resulta fácil determinar el sentido de ese modo de referirse la antropología filosófica a las ciencias humanas. Pues precisamente se llaman así las ciencias humanas por referirse a un dominio específico del ser humano, en el que de antemano aparecemos como seres diferentes de otros seres vivos, por ejemplo como seres culturales, capaces de crear mundos históricos.

II. EL PRIMER MODO DE LA ARTICULACIÓN POSITIVA: EL SER HUMANO COMO MISMIDAD Y PROYECTO

1. Dificultad de la articulación negativa: hacia el concepto de crítica filosófica

Veamos ahora las dificultades en que incurren estos filósofos cuando se confrontan con la antropología cultural. Toda ciencia funciona como una teoría que selecciona, integra y explica hechos. La teoría o esquemas teóricos se constituyen como un marco teórico, o mejor metateórico, que suele ser llamado paradigma u orientación metodológica y que nace de la interacción práctica con los seres humanos: a los seres humanos los interpretamos en gran medida según actuemos con ellos. Tomemos un caso ejemplar, supongamos que la terminología del parentesco hawaiana representa *un hecho*, entonces la explicación, es decir, la integración o relación de ese hecho con otros, por ejemplo, el tipo de familia consanguínea, es ya la teoría que explica la presencia de ese hecho junto con unas reglas de aplicación. Mas tanto la teoría como esas reglas se derivan de un paradigma, el evolucionismo. En este ejemplo resultará fácil ver las dificultades de la articulación negativa explicadas en el número anterior. Pasemos por alto el *rechazo a lo inesencial*, pues aquí carece absolutamente de sentido. Evidentemente el que los parientes sean designados *de un modo u otro* no es algo esencial al ser humano, ya que siempre podrían ser designados *de otro modo*; pero ¿no resulta esencial el designar a los parientes? Segundo ¿no son esenciales para esos hombres concretos tales designaciones, es decir no se convierten en otros hombres si establecen entre ellos unas relaciones distintas? En todo caso sería necesario definir a qué nivel se refiere el filósofo al hablar; por ejemplo, qué sería en este caso «lo parcial», «lo exterior» o «lo infundado» que habría que «resumir en el fundamento de su ser», o qué sería aquí el *rasgo* que sólo desde el principio esencial del ser humano puede recibir sentido humano. Pues bien, es elemental que ese conocimiento es parcial, como todo conocimiento tanto científico como filosófico. En segundo lugar, ¿qué sería aquí lo esencial y lo

inesencial? Obviamente no es esencial esta denominación en concreto, pero quizás sí el hecho de existir una denominación; pero en ese caso ascendemos a un nivel en el que, rechazando las ciencias humanas o al margen de ellas, ya hemos perdido tierra firme. Tercero, no parece que el filósofo tenga que discutir la adecuación entre el hecho y la teoría; o ¿no deberá discutir tal vez la adecuación de la misma teoría? En realidad tampoco, porque esa adecuación se ve desde los hechos mismos y el paradigma.

Pero entonces, ¿dónde se ha de centrar el filósofo?; a mi entender debe centrarse en el paradigma mismo. Ahora bien, la misma ciencia es sumamente autocrítica, no sólo de los hechos y teorías, sino también de las orientaciones metodológicas que la dirigen, y la mejor prueba de ello es su modo mismo de avanzar por medio de esa crítica. Sin embargo, cabe la pregunta de si la filosofía tiene algo que decir en relación con un paradigma, y si ése es el caso, ¿cómo y desde dónde lo ha de hacer? De todos modos, trabajando desde el interior de una ciencia humana que elabora fenómenos exclusivos del ser humano, se descalifica cualquier comprensión negativa de la articulación de la ciencia y la filosofía, pero a la vez se comprende con mayor precisión dónde puede y debe actuar un pensamiento filosófico. Quede resaltado en todo caso que los fenómenos concretos apuntan hacia una discusión de la articulación de la vida humana y que los paradigmas u orientaciones metodológicas presentes en toda ciencia aportan un preconocimiento sobre el ser humano respecto al cual se deben pronunciar tanto la ciencia como la filosofía. Sólo a partir de este pensamiento se puede comprender la relación de la antropología filosófica y la antropología científica.

La relación del científico con una orientación metodológica no resulta del todo unívoca, porque la relación que ese paradigma mantiene con los hechos no es lineal sino circular o *dialéctica*, ya que, por un lado, el paradigma constituye y explica los hechos precediéndolos, pero, por otro, sólo en la medida en que los hechos lo ratifican se mantiene como tal orientación metodológica en vigencia. El paradigma es, por tanto, anterior y posterior a los hechos. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de que la relación entre ellos es dialéctica; y eso mismo lleva a que los paradigmas u orientaciones metodológicas no cambien sólo mediante la crítica de hechos. La discusión interparadigmática llevada a cabo por los propios científicos puede no trascender el nivel de la ciencia; cuando por ejemplo se discute la percepción desde un modelo «cognitivista» o desde un modelo «ecológico», o la resolución de problemas desde el cognitivismo o desde el conductismo, el procedimiento no es otro que aportar datos o hechos que tiene que explicar el modelo, y desde ellos discutir en qué medida son o no explicados, o en qué medida un modelo los explica mejor que otro. Mas la dificultad que se detecta en el caso de las ciencias humanas para refutar los modelos mediante la mera aportación de hechos indica, principalmente en nuestro caso, que tales modelos no son construcciones empíricas, sino que en ellos influyen otros factores no controlables por un pensamiento estrictamente científico.

Aquí hay que dar un paso más para matizar el punto en el que incide la crítica filosófica frente a la crítica científica. La presencia simultánea de muchos paradigmas en las ciencias de lo humano es coherente con lo que acabamos de decir, que los paradigmas no se refutan sólo con hechos, es decir, que no hay *hechos cruciales* que sirvan para invalidar un paradigma, porque ese modelo servirá normalmente para explicar otros hechos, lo cual significa que todos los modelos explican algo. En la actualidad se es plenamente consciente de esa parte de verdad de los diversos modelos y por eso en las ciencias humanas se suele trabajar ya con modelos integradores para evitar visiones parciales o absolutizadoras de ciertos paradigmas. Por eso se puede decir en la actualidad que la crítica transparadigmática basándose exclusivamente en hechos —y realizada por los científicos—, ha llevado a la misma ciencia humana a aspirar a un conocimiento integral del ser humano. El propio científico busca principios interdisciplinares que integran tanto las aportaciones desde cada una de las disciplinas como desde cada uno de los modelos imperantes en ellas. El científico como tal suele aspirar a un saber unitario del ser humano, sin por ello en absoluto considerarse filósofo. De ahí mi rechazo del planteamiento de Jolif, quien, si bien no descalificaba las ciencias humanas individualmente, las descalificaba como conjunto, por verlas incapaces de formular principios de integración. A mi entender la elaboración del espacio epistémico de la antropología filosófica o la elaboración de una articulación positiva de las ciencias humanas y la filosofía del ser humano debe partir de la consideración del conjunto de las ciencias humanas.

Tener en cuenta ese «conjunto» no tiene otra función que la de eliminar de antemano la confusión entre una antropología filosófica y la que podríamos llamar una *antropología integral*, o como la llama Tyler, una antropología holista (cfr. Tyler, 1968, p. 331). El no haber clarificado esa cuestión, pensando primero que la antropología filosófica —o la nueva antropología— surgiría de una integración de los diversos saberes científicos sobre el ser humano, es lo que ha llevado a la aventura fracasada de la *Nueva antropología* [Neue Anthropologie] de Gadamer-Vogler, que no pasa de ser una recopilación de escritos heterogéneos sobre los diversos aspectos del ser humano, sin ningún orden ni línea unificadora seria y en la que la filosofía no desempeña ningún papel. Lepenies se ha pronunciado con cierta contundencia contra el intento de esa antropología, acusándola de carente de esfuerzo en la búsqueda precisamente de líneas de interdisciplinaridad (cfr. Lepenies, 1977, pp. 128 ss.). En ese ensayo se desperdició una buena oportunidad para haber discutido sobre el papel de una antropología filosófica. La antropología filosófica no es ni el conjunto de las ciencias de lo humano, ni el conjunto de los principios de interdisciplinaridad de las mismas. La filosofía del ser humano se debe situar en otro nivel, en el nivel filosófico, que es el nivel que se nutre, no de los hechos, sino de los ámbitos sólo en los cuales los hechos tienen sentido y pueden tener sentido para nosotros.

El hecho de que no exista una ciencia total o integral del ser humano a la que dirigirse para delimitarse la antropología filosófica su subsana teniendo en cuenta lo que podemos llamar *rasgos formales* de una ciencia humana. Para ello basta con profundizar en una ciencia humana, sobre todo si esa ciencia es tal que de un modo u otro todas se refieren a ella; este es el caso de la *antropología general*, que consta de una parte, la antropología física, en la que se nos dice cuál es la posición filogenética del ser humano en cuanto género en el conjunto de los seres vivos, y de otra, la antropología cultural, en la que se nos dice cómo se constituye el ser humano desde una perspectiva cultural, explicando la relación entre el individuo y la sociedad. Esa ciencia ni trata sólo de rasgos «meramente exteriores», pues la antropología cultural nos dice cómo se constituye la realidad misma de los individuos, su propia conciencia, cuál es su estructura mental cognitiva y axiológica, emotiva, etc., ni nos habla, por tanto, de la «cosa» ser humano, sino de los sujetos humanos, de los hombres y mujeres que viven social y culturalmente; ni se trata de un conocimiento negativamente parcial, en la medida en que diseña el hueco de los demás conocimientos.

Pues bien, sobre esa ciencia humana, que trabaja según hemos dicho con hechos, teorías y modelos u orientaciones paradigmáticas, debe procurar delimitarse la antropología filosófica y no negativamente en la medida en que debe partir de la inevitabilidad y necesidad de ese conocimiento científico. La pregunta que entonces hay que hacer es hasta dónde es capaz de llegar la ciencia humana.

2. La articulación desde el *motivo científico:* la «disolución» del ser humano en las ciencias del hombre y la legitimidad del análisis

Dos son los modos o puntos de partida desde los que podemos considerar la articulación positiva entre las ciencias del hombre y la antropología filosófica; cada uno de ellos se refiere a uno de los motivos o intereses que actúan en las ciencias humanas. Sin entender esos motivos resulta difícil dibujar cuál es el espacio antropológico filosófico. Para ello debemos tomar una ciencia humana, por ejemplo la antropología cultural, bien en la intención constituyente del antropólogo, momento en el que aflorará el *motivo humanista* en el cual los otros seres humanos son puestos en la plenitud de sus particularidades y la praxis o acción práctica, del tipo que sea, asume el papel director, bien en el sentido mismo de la actividad científica, fijándose en el *motivo científico*, que aparecerá desde el principio y que de un modo u otro hará aflorar las posibilidades mismas de la ciencia, que operan en un sentido opuesto al anterior y que más que de conocer y poner al ser humano tratarán de disolverlo; el movimiento teórico de la ciencia, aunque sea humana, arrastra a ésta hacia un poderoso antihumanismo, hoy día plenamente formulado y asumido por la epistemología de las ciencias humanas. La articulación de la antropología filosófica y las ciencias humanas debe considerar ambos momentos.

Vamos a empezar por el segundo por ser el que impera en la práctica misma de la ciencia. Ante la realidad la ciencia se sitúa como ante una realidad hecha y constituida por hechos que tratará de explicar mediante sus teorías. Las ciencias se refieren necesariamente al ámbito de lo dado, de lo que es, sea esto un objeto material, una estructura ideal matemática o un sujeto. La ciencia debe tomar incluso a los sujetos —o personas— como hechos que actúan en relación con otros hechos, aunque esa actuación sea estadística. La ciencia sólo puede tratar por definición de lo que es objetivable, de lo humano en cuanto dado, del ser humano en cuanto a lo que es. Por eso podemos decir que las claves del ser humano en cuanto a lo *que es* están en la ciencia. Precisamente el gran valor de la ciencia del ser humano está en ser consecuente con ese movimiento de *destronamiento y humillación* del orgullo del ser humano que aparece ya con el giro copernicano y termina con la última gran humillación que se nos ha inflingido al considerar al ser humano como una máquina pensante (o deseante), después de haber pasado por Darwin, Freud y el estructuralismo. Así las ciencias del ser humano son la culminación de un movimiento en el que el ser humano ha ido aprendiendo que lo que un día creyó que era obra suya, en realidad era algo que le trascendía, estando más allá de él mismo; que se le escapa lo que él es. Porque la clave de lo que es no está en sí mismo sino en lo otro, en la naturaleza y en la sociedad.

Cabalmente, el problema del ser humano en la Edad Moderna arranca de la progresiva e imparable disolución del hombre (cfr. Lévi-Strauss, 1962, p. 357) que las ciencias humanas operan, del progreso de la explicación, en definitiva, de las grandes humillaciones del hombre y que ya son clásicas en la literatura antropológico-filosófica. El proceso de disolución del ser humano se inicia en el Renacimiento con la humillación cosmológica, por la cual sé que nuestra morada, la Tierra, no es el centro del universo, sino un punto perdido en los espacios infinitos. En el siglo XIX la humillación biológica será decisiva y casi diríamos que definitiva, ya que por ella el amo y señor de la creación aprenderá que sólo es un producto de fuerzas estrictamente aleatorias y azarosas, de las que en todo caso el hombre resulta ser una máxima improbabilidad; el ser humano no es en definitiva sino resultado de fuerzas biológicas. En la humillación psicológica resulta minada la arrogancia del yo y del poder de la autoconciencia, que queda desactivada al descubrirse que no es sino una pequeña brecha abierta entre los deseos del cuerpo y los imperativos de la sociedad. Por eso hasta las creaciones más sublimes están traspasadas o toman su sustancia del cuerpo de un modo que se escapa al yo. Por fin tendríamos la humillación estructuralista, continuada o prolongada en la más reciente humillación informática, por la cual estamos viendo en la última década que debemos pensamos desde la imagen de un ordenador, que no tiene otra virtud que convertir en ventaja los mismos defectos. ¿No supone una tremenda humillación enfrentarse, por ejemplo, en ajedrez a un miniordenador y tener la seguridad de que perderemos la mayor parte de las veces? En todo caso si ya Lévi-Strauss había dicho que somos cosas entre las cosas, la moderna y reciente ciencia de los ordenadores o computadores es la mejor prueba de la afirmación de Lévi-Strauss. Cada ciencia humana elabora una parcela de disolución, análisis o explicación del ser humano. Explicar lo humano, que es lo que mueve a las ciencias humanas, es disolverlo en los hechos de la naturaleza y de la sociedad, viendo que detrás del pensamiento del ser humano, de su lenguaje, de sus intenciones y anhelos están por un lado la sociedad que se los ha trasmitido en la medida en que en ella ha sido moldeado, y el cerebro humano, máquina tremendamente compleja pero cuyo fin no parece ser otro que asegurar la supervivencia del código genético, que parecería tomar a los individuos como eslabones de una tendencia a perpetuarse, tal como lo entiende la moderna sociobiología, haciéndose eco de la ingeniosidad aquella de Samuel Butler, para quien la gallina no es sino el modo que el huevo tiene de producir otro huevo (cfr. Wilson, 1975, p. 3). La nueva ciencia humana descubre, en definitiva, que la subjetividad humana aparentemente autónoma no es tanto un sujeto-de como un sujeto-a, no es tanto un sujeto que vive en el mundo como un sujeto al mundo, hasta el punto de que la conciencia de ser sujeto del mundo no es más que un efecto de superficie.

Es fácil y está muy extendido el rechazo de esta faceta de las ciencias de lo humano, mostrando una actitud hostil frente a quienes con más énfasis literario y expresividad la han expuesto, tal que ciertos autores franceses como Lévi-Strauss, Althusser o Michel Foucault; éste proclama expresamente la muerte misma del hombre, en la medida en que queda *disuelto* en los diversos objetos de las ciencias humanas. Aunque estos autores cometan errores claros al hacer de la intención disolvente de las ciencias humanas su propia filosofía, sólo ponen palabras a lo que necesariamente rige la tarea o labor del científico en la medida en que pretende *explicar*, o incluso diríamos *describir*. En efecto, ese afán disolvente está presente en la ciencia de lo humano desde el principio mismo. Según Dumont, en una entrevista con un paisano, que de algún modo constituiría la tarea de entrada no sólo de la antropología cultural sino también, por ejemplo, de la psicología y de la sociología, lo que el paisano dice

> «son coordenadas del mundo de su acción, de su debate con su medio. Para comprenderle, el sociólogo debe acceder a experimentar de alguna manera lo que eso representaría para él si estuviera en la misma situación que el paisano. Pero es para hacer callar inmediatamente esta participación en la significación del otro, represar e interrumpir el movimiento espontáneo por el cual lo que el paisano dice pertenece y toma sentido en su mundo» (Dumont, 1981, p. 61).

El paisano, del mismo modo que el sujeto de experimentación del psicólogo, queda investido de un estatuto nuevo: «ya no están en su mundo sino en otro universo que confiere a sus propios fines tal o tal nuevo valor» (ib.); sus palabras y sus gestos podrán ser llevados o reducidos a otros hechos, por ejemplo, a la estratificación social; mas entonces el sentido vivo, el «zumbido

humano» o resonancia humana que animan a toda acción o a cualquier gesto de una persona (Dumont, ib.) constituyendo el horizonte sólo desde el cual ese gesto, esa acción o esa palabra existe como humana, queda congelado o roto, para poder ser transportados, los gestos o acciones, en calidad de hechos, a un sistema categorial proyectado por el científico.

Esta peculiaridad de la ciencia humana, presente en el comienzo mismo de su labor y que constituye la creación de sus propios datos, la producción de «hechos científicos», la positivación de la vida humana, es condición de la propia antropología, a la vez que, tal como veremos, su propia limitación. Para Dumont, haciéndose eco de las expresiones de los estructuralistas franceses, quienes a su vez no hacen sino manifestar la intencionalidad latente ya en el modo de aproximación propio de las ciencias de lo humano, «la antropología habla de nosotros pero a partir de un lugar que parece que no nos concierne» (ob. cit., p. 12). Las antropologías, en definitiva, no parecen hablar del ser humano, porque en realidad lo disuelven; están más allá de él. El ser humano es menos su meta que «aquello de lo que se liberan para construir otra cosa» (ob. cit., p. 97); por ejemplo, en la psicología —y con este proyecto estaría totalmente de acuerdo Lévi-Strauss— se trataría de «revertir el comportamiento al universo más amplio que edifica la física. El hombre no aparece más que para ser inmediatamente superado o disuelto. El saber no se elabora como un conocimiento del hombre, sino ocupando el lugar que el hombre ha dejado libre para el objeto» (ob. cit., p. 98). De ese modo las ciencias humanas dejan de tratar del ser humano para hablar del lenguaje, del comportamiento, de la cultura, de la economía, etc. Son ciencias humanas *en la ausencia del ser humano*, pero no porque pretendan que ese ser humano está en otro lugar sino porque para ellas no existe en absoluto. Pero «el ámbito de lo humano no puede reducirse a los hechos» (González, A., 1993, 36).

3. Hacia el acceso a la antropología filosófica

Por eso, si ese es el sentido que late en la práctica propia de la ciencia humana, también nos permite desde ella misma acceder a la filosofía. El ser humano es sin lugar a dudas lo que es, es decir, el conjunto de sus determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, que la ciencia debe explorar e investigar, pero también es a la vez un PROYECTO A PARTIR DE LO QUE ES, o sea, es capaz de desmarcarse de lo que es, de ir más allá del comportamiento pautado por la tradición, por ejemplo en el invento, en la creación del tipo que sea, de modo que, si es sólo lo que es, también TRASCIENDE LO QUE ES HACIA LO QUE NO ES. En este punto radica la articulación positiva de la ciencia y la filosofía del ser humano. La crítica de la ciencia así como la posibilidad de la ciencia misma viven de esta realidad que acabamos de enunciar. Sólo porque el ser humano no se reduce a ser lo que es puede haber ciencia, aunque su objetivo sea descubrir lo que es.

Las críticas que la antropología filosófica ha hecho a las ciencias humanas carecen de fundamento, porque éstas no se dedican a investigar una realidad inesencial del ser humano. Los objetos de las diversas ciencias humanas constituyen los horizontes de determinación sólo en los cuales vive el ser humano, que sin los fenómenos cuyas objetivaciones captan las ciencias no sería un ser humano. La historia, la cultura, lo orgánico, el lenguaje, son aspectos estructuralmente esenciales del ser humano y las ciencias que describen las lógicas que determinan la realidad y consistencia de esos fenómenos, más allá de la voluntad de los hombres, nos dan una realidad esencial e ineludible del ser humano, que constituye su modo de ser.

Cualquier proyecto del ser humano que no sea en las determinaciones económicas, sociales, políticas, lingüísticas e históricas no tiene sentido, es extraño, abstracto, en el peor sentido de la palabra. Una filosofía del ser humano debe asumir esa realidad, de modo que aquella antropología filosófica que no asuma decididamente el valor de desvelamiento de la realidad humana que implican esas ciencias, creará un hombre abstracto, que por supuesto no podrá estar contaminado por una realidad que le es extraña, situada fuera o más allá del yo, porque como decía Scherer éste en su fundamento es libertad. En ese momento el pensamiento será ajeno al lenguaje, y por ello la lingüística ya no nos dará algo esencial al ser humano, por lo que la antropología filosófica puede prescindir de ella, pues lo humano no sería el lenguaje sino el pensamiento. Tampoco se hará ningún esfuerzo para ver la parte de verdad de la afirmación levi-straussiana de que el espíritu es cosa entre las cosas y de que la antropología quiere disolver al hombre. El ser humano estaría más allá de cualquier posibilidad de ataque; una filosofía que descalifique las ciencias humanas ha zanjado el problema por el expeditivo sistema de ignorarlo, ignorando de ese modo los esfuerzos enormes y dignos de admiración que la antropología sociocultural —y otras ciencias del hombre— está haciendo para encontrar tras las enormes diferencias que parecerían probar el predominio absoluto de la historia, la existencia de invariantes formales, universales culturales, que sólo son pensables como estructuras innatas de carácter material.

Sin embargo, yo soy quien pienso y sostengo la ciencia; si la ciencia disuelve al ser humano creando un paisaje desértico, ¿cómo no situar mi punto de mira en algún lugar?, ¿puedo yo salirme del paisaje? Qué duda cabe de que los escritores franceses sólo pretenden vivir de la carroña del hombre que ha muerto, porque como dice Merleau-Ponty:

> «Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi 'psiquismo'; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una vista mía o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia» (*Fenomenología de la percepción*, prólogo, p. 8).

Todo intento de la ciencia del ser humano de disolverlo, de analizarlo, de convertirlo en lo que fuera de la ciencia es lo otro, no puede menos de convertirse en un psicologismo, biologismo, o etnologismo si quiere aplicarse a sí mismo, es decir, si quiere explicar la propia ciencia con esos mismos instrumentos, lo que representaría el cumplimiento de la intención misma de la ciencia. Sin embargo, la ciencia sólo puede tratarnos como lo otro. Precisamente el gran valor de la antropología cultural, y esto lo han visto muy bien los franceses, es que empezando por los otros termina hablando también de nosotros pero disolviéndonos, a los otros y a nosotros, en lo otro. La antropología cultural descubre lo otro de nosotros precisamente empezando por el estudio de los otros. Este es el sentido que Jolif, con gran penetración, da a la categoría de *alteridad*: el ser humano es lo otro y por eso no le pueden ser en absoluto indiferentes las ciencias, ya que nos dicen qué somos realmente y que somos lo que nunca habíamos pensado como humano, las determinaciones sociales, lingüísticas y psicológicas. Las ciencias sitúan al ser humano en el seno de una materialidad que somos esencialmente y por tanto de modo insuperable. Por eso el espíritu es cosa entre las cosas, porque no hay una parte de ese espíritu que se pudiera escapar a la posible objetivación: todo lo interior del ser humano es exterior, porque todo el ser humano es un ser del mundo, es mundano. El ser humano es «todo entero alteridad», dice Jolif en una expresión lograda (ob. cit., p. 175). Por esa misma razón, por otro lado, todas las efectuaciones del espíritu pueden someterse a regla y control, es decir, son tecnificables, por lo que existe una técnica, como anota Carlos París, «incluso en los campos más elevados de la vida humana, la ascética y la mística» (París, 1970, pp. 85 ss.).

Ahora bien, si pensamos las ciencias humanas como explicativas de lo humano, como ciencias que disuelven la realidad humana en las diversas salas y vitrinas de un museo, (ni la ciencia) ni el espectador ni el cuidador o creador del museo pueden ponerse en él. Aunque todas las creaciones humanas estuvieran en el museo, habría una que no podría estar en el mismo plano que las demás, el propio museo, porque es un edificio que abarca a todos los demás y por tanto para representarse a sí mismo «debería contener su propia maqueta y a nosotros en ella y así ad infinita» (G. Bueno, 1971, p. 33); hay en definitiva un objeto o «un producto cultural que no pertenece al campo de la Etnología» (ib.) o, extendiendo el argumento, hay un producto que no puede contenerse en la explicación de las ciencias humanas, la propia ciencia, la propia explicación, el cuidador y el espectador del museo, quienes nada más salir del museo de la ciencia recuperan aquel «zumbido de sentido» que mencionábamos antes y que los incita a la vida real, en la que, aun estando ilustrados por lo aprendido en el museo, son ellos quienes tienen que tomar decisiones, porque los problemas reales están fuera del museo, que, tal como hemos visto, es capaz de crear «hechos» desconectándolos de la vida, para de ese modo manipularlos y poderlos encorsetar bien en las vitrinas del museo, donde la flecha no dispara, ni la olla cuece, ni el veneno envenena, bien en las teorías científicas, que tampoco palpitan al son de los imparables ritmos de la vida.

4. El primer modo de la articulación desde la vertiente práctica de las ciencias humanas: el ser humano como proyecto

Precisamente con estas consideraciones podemos resumir la articulación entre la filosofía y las ciencias humanas desde esta perspectiva, indicando, además, un punto que nos dará paso a la segunda faceta o vertiente de la articulación. Hemos acentuado el factor teórico contemplativo de las ciencias de lo humano, pero nos queda otra perspectiva tan importante o más que la anterior, la vertiente práctica, que aunque será considerada con más detenimiento más adelante, ahora debe ser siquiera mencionada para terminar de comprender el lugar que ocupa la antropología filosófica. Acabamos de decir que las ciencias humanas, al congelar la vida, están hablando en realidad de vida irreal —en representación—; que el ser humano tiene que salir del museo y decidir su vida, vivir; mas vivir es decidir. Pues bien, las ciencias humanas no son saberes en los que no palpite deseo alguno, interés alguno de la propia vida humana. Si una vez que estamos introducidos en ella podemos conceder que el interés teórico o de pura contemplación puede predominar u orientar la propia investigación, la decisión misma de entrar en el museo, es decir, de hacer ciencia, está animada por un interés práctico. En realidad, toda ciencia humana incluye alguna terapia, de ella siempre terminamos esperando remedios; precisamente el afán analítico, disolvente y explicativo de las ciencias humanas responde en el fondo al convencimiento o creencia de que la resolución de nuestros problemas pasa por el conocimiento total de la realidad humana, como si la actuación moral o política exigiera previamente un conocimiento total del ser humano. Esto puede ser considerado un mito contemporáneo, incluso «el más tenaz de los mitos modernos, la idea de la ciencia que revelaría un día al hombre a sí mismo» (Deschoux, 1972, p. 204), la idea de la ciencia que tratara de cerrar sobre mí el universo de la ciencia, el universo de sus proposiciones, creyéndome disuelto en ellas, pensar en definitiva que tal conocimiento sería requisito de cualquier actuación. En el fondo no es esto otra cosa que el mito de la Ilustración.

Ernest Becker muestra la génesis de las ciencias humanas y sociales en un intento moral-utópico, como saberes orientados a la reconstrucción social o a la reconstrucción individual (cfr. Becker, 1980), y según él el gran dilema al que se enfrentan es centrarse en el conocimiento de la génesis de los problemas o en procurar ante todo resolverlos (cfr. Becker cap. IV). Pero la acción que permite la ciencia humana es de carácter realmente distinto del de la acción fundamentada desde la ciencia natural; mientras en ésta, si la ciencia es correcta, la acción tendrá éxito, en aquélla aun siendo la ciencia correcta

necesitamos contar o bien con el desconocimiento del paciente o del grupo sobre el que se quiere iniciar la acción, o bien con su asentimiento expreso; pero en este caso es muy posible que la ciencia humana sea supèrflua, porque lo que está detrás de la acción es la voluntad de unos sujetos por cambiar la situación. En el primer caso la necesidad de contar con el desconocimiento de los interesados es precisamente para poder evitar el disentimiento, que impediría la acción; con lo que se muestra que la acción no es de las personas pacientes sino de los otros; por eso nunca sabemos si la ciencia humana ha servido para resolver los problemas que con ella se quería resolver y que no eran del científico sino de los pacientes o de los grupos que han sido estudiados. La acción que se puede iniciar desde las ciencias humanas debe ser asumida, es decir, decidida, por los propios sujetos que habían sido disueltos en el museo. Son ellos, en definitiva, quienes tienen que decidir: es decir, a partir de lo que son tienen que proyectarse a lo que no son pero quieren ser. Siendo lo otro, estando determinado, viviendo en una situación concreta y determinada, escapándose a sí mismo en cuanto a lo que es, se recupera a sí mismo hacia lo que no es, o sea, es él mismo en lo otro. Por ello, si en cuanto a lo que es, es realidad entre las realidades, objetivado en consecuencia en la ciencia sin tener en sí mismo la clave de su existencia, también está más allá de lo otro porque está en sí mismo, es él quien tiene que decidir y hacer su vida. Decisión y vida que no se pueden ni tomar ni vivir sino en el entorno determinado en el que transcurre, en el escenario que a cada uno le ha sido destinado.

Aquí radica la desarmonía, tan insistentemente denunciada por los filósofos y escritores, de que a pesar de saber tanto sobre el el ser humano desconocemos tanto sobre él. Porque sabemos efectivamente mucho respecto a lo que es; el conocimiento de lo humano ha llegado hoy en día hasta límites inabarcables, pero a la vez estamos más ciegos que nunca respecto a la autoconciencia, la capacidad de autodecisión, de creación del propio mundo, ya que la cultura moderna está empeñada precisamente en ahogar esa ruptura entre lo determinado y lo indeterminado del ser humano. Los problemas del ser humano son problemas en los que laten preguntas que no se responden en las ciencias humanas. Como dice Gusdorf, frente al cómo al que las ciencias pueden responder, la filosofía añade un inquietante para qué al que ya no responden aquéllas, porque la primera pregunta cuestiona nuestro qué somos, mientras la filosofía pregunta por quién somos (1947, p. 263).

Ahora bien, si la cuestión del ser humano no se puede clausurar con la disolución de lo humano que operan las ciencias humanas, porque los problemas del ser humano no se resuelven con ellas, es que existe un dominio de reflexión que trasciende la ciencia antropológica y que en mi opinión sería el de la filosofía, el dominio de la mismidad, porque si el ser humano es todo él naturaleza también es todo él mismidad, no porque sea capaz de traspasar con la luz tenue de la conciencia la totalidad de su ser, sino porque es capaz de asumir su determinación completa y proyectarla al futuro, como

sin ser capaces de conocer toda nuestra realidad corporal en sus detalles nos entregamos multitud de ocasiones de cuerpo entero a nuestras actividades. Desde esta perspectiva se puede entender la riqueza de la filosofía tradicional sobre el ser humano, ya que siempre trató de pensar esta dualidad inherente a nuestra propia experiencia. Las ciencias humanas tematizan un aspecto de la dualidad; la mismidad, por su parte, que es tema de la filosofía y que inaugura un sentido en lo otro, en la naturaleza, también está presente en la ciencia humana. El invento y muchas veces la concesión a la arbitrariedad de que hacen gala tanto los individuos como los grupos dan buena fe de ello.

La antropología filosófica es en definitiva un saber sobre la indeterminación, trascendencia o mismidad, proyecto, etc., que anida en el escenario natural que constituye el ser humano. Esta peculiaridad de la antropología filosófica nos permite comprender en toda su profundidad y a la vez fundar lo que Jolif quiere decir cuando asigna a la antropología filosófica la función de darnos la forma de todo discurso humano (ob. cit., p. 139), por lo que a la vez es o representa la fundamentación de las ciencias humanas, pues la ciencia sólo se fundamenta, tal como hemos ido viendo, en la peculiaridad del ser humano de no estar totalmente determinado; mas esa fundamentación es simultáneamente la forma de todo discurso humano, que sólo será humano si muestra en la alteridad de la que tratan las ciencias humanas los destellos de mismidad, es decir, de transcendencia a lo dado, que por supuesto no resulta nada difícil de descubrir en la práctica científica. En la medida en que una ciencia sea «humana» no podrá menos de mostrar esa forma de todo discurso humano, aunque sólo sea en un sentido desplazado y aun desfigurado. En esta peculiar situación de la antropología filosófica, por otro lado, deberemos asentar las tres funciones fundamentales que tiene asignadas y de las que trataremos en el cap. VI, la función crítica, la teórica y la práctico-utópica.

III. EL SEGUNDO MODO DE ARTICULACIÓN POSITIVA ENTRE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE: LA EVOLUCIÓN Y EVALUACIÓN DEL SENTIDO

1. La ciencia humana como recuperación del sentido

La concepción que hasta ahora hemos manejado de ciencia humana es unilateral desde el momento en que en ella ha primado el elemento final de la ciencia humana y no un aspecto básico de todo conocimiento del ser humano, el deseo de comprender a los humanos o a nosotros mismos. En el primer sentido de la articulación positiva, que me parece fundamental y que es el que con más o menos fortuna late en las concepciones usuales de la antropología filosófica, se prima obviamente el primer sentido de ciencia humana, aquel

que Lévi-Strauss tenía *in mente* cuando decía que «el análisis etnográfico quiere llegar a invariables» (1962, p. 357) y que en el fondo la etnología es una psicología (ob. cit., 193), que no trata tanto de constituir al hombre como de disolverlo, frente al segundo concepto de ciencia humana, que también podríamos leer en esa obra de transición dedicada a Merleau-Ponty, cuando dice al principio que el pensamiento mítico es «liberador por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir» (ob. cit., p. 43).

Si la ciencia humana disuelve al hombre, también trata de formular, expresar y transmitir el sentido que el ser humano se da a sí mismo y los proyectos que los hombres tratan de plasmar en la realidad. Si toda ciencia humana tiene ese trasfondo de objetivación o de disolución de lo humano que ya hemos visto, también tiene un momento en el que sólo trata de dibujar configuraciones humanas, la cara del ser humano y no su subsuelo. En el caso de la historia es clara esta duplicidad, no menos que en la antropología cultural o la sociología, e incluso en la psicología. En la historia por ejemplo, no es difícil encontrar en la actualidad ensayos en los que se muestran las bases materiales de la historia en la demografía y en los procesos naturales que la determinan, ciclos del hambre o de la peste, enfermedades incluso de árboles, etc. Pero, a la vez, la historia relata la construcción del mundo humano por medio de los proyectos, ideologías y valores que dirigen las acciones y decisiones de los protagonistas sin los cuales difícilmente podríamos acceder a la comprensión de los grandes hitos de la historia, pongamos por caso, la constitución del Imperio de Alejandro, del Imperio árabe o el descubrimiento de América.

En la antropología se ve también esta dualidad de la ciencia humana, pues la «cultura» es, por un lado, un sistema que trata de asegurar la reproducción de la vida social, pero, por otro, garantiza un modo de comprender el mundo y la vida humana. Si aquél necesariamente tiene que ajustarse a las condiciones ambientales, que marcan un punto de referencia necesario, la otra vertiente de la cultura es campo de experimentación para la creatividad y la arbitrariedad. La cultura cumple una función y tiene un sentido. En el sentido que la cultura ofrece o asegura están dados el sentido del ser humano, de sus relaciones con la sociedad y los otros humanos, las aspiraciones, los proyectos, los valores que constituyen una parte decisiva de la vida humana y respecto a los cuales por supuesto la vida material no resulta ajena; pero la vida humana, aun manteniendo como punto de referencia las condiciones tecnoambientales, está regida y orientada por la selección valorativa que la cultura establece, tal como lo muestran los estudios de Rappaport sobre la ecología, el significado y la religión (1979). La cultura asegura, como dice Marc Augé, tanto las relaciones de eficacia como las de sentido (1977, pp. 74 ss.).

Por eso no podemos dejar pasar al olvido el carácter de la ciencia humana que late en lo que acabamos de decir. Hemos mencionado que la antropología cultural era especialmente adecuada para mostrar lo otro del ser humano, su *alteridad*, precisamente porque al empezar a estudiar a los otros en sus diferencias convierte en posible estudiar la igualdad, aunque sea la igualdad en la alteridad que todos los humanos somos. Sin embargo, ya sabemos que el trasfondo de las ciencias humanas es práctico; una ciencia humana siempre se inicia, como veremos más adelante, por motivos de *reconstrucción de una comunicación rota*, de una desestructuración social, de un desajuste personal; pues bien, las desigualdades y diferencias no pueden ser abolidas en ese camino; al contrario, es absolutamente necesario detenerse en ellas y antes de nada es preciso descubrir las diversas posibilidades humanas, los diversos sentidos que a lo largo de la historia y lo ancho del mundo se han dado los humanos, porque el camino hacia la igualdad, que trata de descubrir la ciencia humana, está marcado por las diferencias. Por eso la articulación anterior debe completarse con la consideración de esta otra faceta más atenta al sentido práctico de la vida de los seres humanos y a los problemas que laten en su modo de estar en el mundo.

Si las ciencias humanas, tal como hasta ahora las hemos visto, tratan de descubrir lo otro del hombre, su alteridad, superando así no sólo las desigualdades sino también las diferencias, la nueva posición, consecuente además al sentido inmediato de las propias ciencias humanas, trata de anclarse en el sentido mismo de los otros, porque las ciencias humanas son ante todo conocimiento de los seres humanos, primero para interactuar mutuamente, y segundo para resolver los problemas de la vida humana. Cada ciencia humana tiene un problema en su base, y sobre la base de ese problema tiene que proyectar su campo de comprensión. Ahora bien, en ese momento lo que cuenta ya no son las igualdades sino las diferencias; no cuenta tanto la sintaxis o los elementos con los cuales está construido el sentido, como el sentido mismo, la biografía concreta de los pueblos, las personas, las clases sociales o los grupos concretos, es decir, sus anhelos, dificultades, conflictos conscientes o desplazados, etc., porque sólo desde ellos, o partiendo de ellos, podemos interactuar o tratar de resolver los problemas que dieron origen a la ciencia humana. Como dice Apel (1971, pp. 27 ss.), el científico social no se las tiene que ver con «procesos en el espacio y el tiempo, sino con la interpretación del sentido que sólo tiene en los sucesos espacio-temporales su vehículo, su condición *sine qua non*». Las ciencias humanas son en ese momento ciencias *hermenéuticas*, que no tienen ya la intención de descubrir la sintaxis profunda de unos mitos o hechos sociales, sino el proyecto inherente a un modo de vida, a unas expresiones, a un grupo social o a una persona como modos de explicación de la vida, de ver la relación del ser humano con la naturaleza y los demás; de explicar, en definitiva, el sentido de la vida humana. Lo cual significa que en la apropiación del sentido se trata de captar la imagen del ser humano que late en una comunidad o grupo social.

2. Reconstrucción del sentido y filosofía: comprensión crítica del sentido

Una vez llegados a este punto es fácil concebir un nuevo marco de actuación de una filosofía de acuerdo a las reglas mismas de la comprensión del sentido, lo que se llama la apropiación *hermenéutica*. Y aunque en el tema IV profundizaremos en estos aspectos, conviene adelantar algo. La compresión del sentido debe hacerse por parte del antropólogo de modo neutral, es decir, absteniéndose de cualquier valoración o crítica del sentido, como dice Apel: «Mediante la abstracción de la pregunta por la pretensión normativa de las manifestaciones del sentido que hay que comprender», con lo que se puede conseguir «una objetivación progresiva general del sentido» (ob. cit., p. 230). Dado que cualquier comprensión de las relaciones entre los seres humanos y de la vida humana incluye una evaluación de las mismas, la apropiación del sentido exige captar el sistema de valores inherente a ese sentido, pero sin entrar en un juicio de evaluación de los valores. Precisamente una tarea fundamental de las ciencias humanas será descubrir la totalidad de los sentidos habidos en la historia, junto con la totalidad de valores que han regido la conducta humana. Esa sería la finalidad que los fundadores de la hermenéutica —interpretación del sentido— (Schleiermacher y Dilthey) le asignaron. Algunos sucesores, como Ritter y Schelsky, pretenden que tal procedimiento sería necesario para desactivar la fuerza de la historia y de la tradición que aún opera en nosotros y todavía rige nuestras conductas y poder, así, construir la sociedad tecnológica sólo regida por la racionalidad funcional, una sociedad que ya no se comprendería desde un sentido que arranca de una tradición más o menos remota, sino desde la sistematización de las ciencias. El objetivo, entonces, de la comprensión del sentido, incluida la escala de valores de otros pueblos o de nuestro pasado, sería crear un ser humano «sin atributos», que tomara su sentido de una concepción racionalista científica.

Pues bien, siendo en principio neutral, la comprensión del sentido tiene dos posibilidades: o se limita a una recopilación de sentidos, normas y valores para yuxtaponerlos unos detrás de otros, sin juzgarlos ni evaluarlos; o pretende introducir entre ellos un orden. Ahora bien, desde el momento en que, tal como hemos dicho, la comprensión del sentido tiene en su base una orientación práctica, su pretensión es juzgar, pues no todo es igual, no todos los sentidos, normas o valores son igualmente válidos ni todas las imágenes del ser humano que subyacen a los diversos sentidos son iguales. Por eso la recuperación del sentido, que parece ser una concesión a la arbitrariedad humana, exige de hecho, por lo menos si quiere resolver o contribuir a resolver los problemas que la iniciaron, adoptar un modelo como ideal a partir del cual juzgar tanto el sentido apropiado como las posibilidades de conseguir el ideal.

Por eso la comprensión del sentido no puede quedarse en la mera apropiación de un sentido, sino que tiene también que descender a las condiciones fácticas que median tanto el sentido actual como las posibilidades de realizar el ideal que de anticipado, como resolución del problema que inició la tarea de comprensión, constituye, sin lugar a dudas, lo que Dumont llama el *surplus* y que necesariamente hace al antropólogo, pues para ser un antropólogo —es decir, un intelectual— hace falta «una mirada global al hombre, una preocupación por su destino, una apuesta por su porvenir» (Dumont, ob. cit., p. 35). Toda apropiación de sentido tiene que confrontarse con esta actitud global, que obviamente no puede ser discutida sólo o fundamentalmente con métodos científicos, sino que por su propio talante trasciende la realidad fáctica. Cuando se accede a estudiar al ser humano, aunque necesariamente debamos partir de los seres humanos, esforzándonos por comprender sus ilusiones y expectativas, es decir, comprender su sentido, en realidad se está apostando por una imagen y un destino del ser humano, cuya validez racional y por tanto universal es misión de la filosofía verificar, controlar o consolidar.

En definitiva, la comparación o evaluación de las diversas posibilidades del ser humano, de los diversos sentidos en que vive y proyecta su mundo, tiene como meta fundar un sentido desde el cual poder evaluar todos los demás, para, desde él, poder orientar con firmeza sobre la resolución de los problemas existenciales del ser humano y de los seres humanos. La antropología o la ciencia del ser humano se convierte en ese momento en filosofía, si tal evaluación pretende llevarse a cabo con el tipo de reflexión propia de la filosofía, que, instaurándose en la razón como atributo de toda la especie, puede proyectar siquiera como ideal la creación de un discurso universal sobre el ser humano. Obviamente un discurso universal que tiene en su base no un yo sino una intersubjetividad de seres humanos libres, capaz de recibir y dar logos, exige una sociedad universal emancipada. En la medida en que esa idea es un proyecto que late o dirige la actividad filosófica, ésta es, tanto más que diseño positivo, crítica de las condiciones fácticas del sentido o de los sentidos humanos.

Con esto creo que hemos expuesto los dos caminos de una articulación positiva de la antropología filosófica y las ciencias humanas, que orienta con bastante precisión sobre el tipo de saber que es o debe ser la antropología filosófica, y que volverá a ser abordado en el tema IV, al profundizar en la *hermenéutica*, significado técnico de la comprensión del sentido.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La interpretación que aquí presentamos parte del texto de inspiración fenomenológica de M. Merleau-Ponty y que ha sido citado anteriormente, procedente del Prólogo de su *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península. En el mismo sentido se pronuncia Ricoeur en el texto citado que proviene de su libro *Philosophie de la volonté*, que creo no está traducido. Sobre la limitación de la ciencia humana he utilizado el material del libro del profesor Bueno *Etnología y utopía*, de 1971 pero reeditado en Madrid, Júcar, 1987; puede leerse con provecho para este capítulo el número IV, en el que se critica la ilusión etnológica, es decir, el intento de la etnología, y en nuestro sentido, de todas las ciencias humanas, de explicarnos totalmente.

En cuanto al sentido práctico de las ciencias humanas y sociales es sumamente sugerente y bastante completo el trabajo de E. Becker, *La estructura del mal*, FCE, México, sobre todo su primera parte. También es sumamente recomendable el n. 5 del libro de Jolif. Por otro lado creo que las aportaciones de F. Dumont en la obra citada en el texto merecen ser leídas, principalmente los caps. primero y segundo; está publicado en París, PUF, 1981.

No todas las obras a las que nos referimos en el texto están traducidas al castellano. Por el momento son asequibles por supuesto el texto de Heidegger, ya citado en el tema anterior, así como los libros siguientes: Gehlen, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980. E. Coreth, *¿Qué es el hombre?* Esquema de una antropología filosófica, Barcelona, Herder, 1980. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca, Sígueme, 1969. También está traducido el libro de Landmann, *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1961. En los cap. I y II del libro ya citado de Beorlegui se pueden leer los textos que más nos interesan a este respecto de Heidegger (pp. 74-80) y Gehlen (pp. 64-68).

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Haga un resumen de la fundamentación más usual de la relación en que están la antropología filosófica y las ciencias humanas o sociales.
2. ¿Por qué el ser humano del que habitualmente tratan las antropologías filosóficas suele ser un hombre abstracto? ¿Qué se quiere decir con esa frase?
3. Formule y ejemplifique las nociones de «antropología esencial» y «antropología de rasgos». ¿Para qué le parece que puede ser importante esta distinción?
4. ¿Por qué sería filosófica la exposición de la «trascendencia» humana, concebida como lo hemos hecho en el texto?
5. Exponga el argumento básico del llamado «segundo modo de articulación positiva» entre ciencia y filosofía del hombre.
6. ¿Cuál es el concepto de ciencia humana implicado en el segundo modo de articulación positiva?

Tema III

Objeto, método y función de la Antropología filosófica

Tres son los objetivos básicos de este tema. Por un lado expondremos, el objeto de la antropología filosófica, luego el método, y en tercer término, una vez que sepamos qué queremos hacer y cómo queremos hacerlo, nos preguntaremos para qué. La cuestión del objeto va en una ciencia unida a la cuestión del método, sin que se pueda decir con precisión qué es antes, pues si se diseña un objeto es porque previamente se ha configurado un método y viceversa; sólo se piensa en un método si hay algo a lo que se pueda ir con tal modo de acceder; de ahí también la unidad a la vez de los dos. Por otro lado este capítulo está ligado al siguiente, en el que tendremos que tratar otra faceta de lo que en sentido amplio se puede llamar el «Método», pues las condiciones de verdad de un saber pertenecen a los planteamientos metodológicos, aunque también trascienden las puras consideraciones metodológicas, para ser parte de la teoría misma. Pretendemos, por otro lado, dar con unos principios reguladores de la actividad en que debe comprometerse el antropólogo filósofo en cuanto tal que le protejan de tener que tocar todos los temas filosóficos pero que le den la seguridad de que procede con un orden coherente que evite la sensación que a veces da la antropología filosófica de cajón de sastre de la filosofía.

En el primer apartado trataremos de introducir esas dificultades, a la vez que expondremos el lugar al que hemos llegado. El apartado segundo se dedicará a la presentación de un punto fundamental: la comprensión del ser humano como una vida que se vive a sí misma y sabe que se vive. En el tercero propondremos el análisis de esta vida como el tema de la antropología filosófica. En el cuarto punto veremos las tres funciones que puede y debe cumplir la antropología filosófica.

I. LA VIDA HUMANA COMO OBJETO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Dificultades de la cuestión y resumen de lo anterior

La antropología filosófica no tiene ahí un objeto —el ser humano— dispuesto a ser estudiado con un método determinado. En la filosofía nunca es tan sencillo, pero en el caso de la antropología filosófica esto es más difícil porque el ser humano debe ser estudiado como un objeto siendo un sujeto. Además, la filosofía no habla de ningún «objeto» sino de los ámbitos o condiciones en que se dan los objetos. Ahí radica también la razón de que, al

tener que hablar de lo que no es «objeto» como de un «objeto», la filosofía está necesariamente sometida a la *apariencia trascendental*. El ser humano nunca puede ser entendido como objeto, y aunque sea ésta una dimensión básica de su ser, siempre es necesario tener presente su dimensión de sujeto. Este será, como veremos y conviene adelantarlo, uno de los elementos críticos frente a las ciencias humanas, a saber, mantener la exigencia de que siempre se las tienen que haber con sujetos, con seres humanos plenos, y que tal *apriori* debe dirigir la investigación científica. Ser sujeto ha de determinar la cuestión del método.

Y antes de seguir veamos dónde hemos llegado. Hemos rechazado la que hemos llamado articulación negativa, en la que se expulsaba a las ciencias humanas al reino de lo inesencial, explicando a continuación una posible relación positiva entre ambos ámbitos de saber, defendiendo la necesidad de una toma positiva en consideración de todas las ciencias humanas o del ser humano. Si tratan de lo otro es que somos *realmente otro* y en ese caso las ciencias de lo humano nos dan a conocer una dimensión básica del ser humano, lo que aparece incluso en la antropología sociocultural, que, bajo la fórmula de estudiar los invariantes culturales, trata de mostrar los marcos universales determinados que encauzan la vida humana. Pero frente a este sentido de antropología, la filosofía del ser humano descubre un nivel que no es abordado por la ciencia, el nivel de la indeterminación; la no clausura o indeterminación tanto respecto a la biología como respecto a la sociedad. La antropología filosófica debe tratar de mostrar en las ciencias la presencia actuante en el ser humano de un nivel que no se deja eliminar ni explicar por las ciencias de lo humano, la mismidad, el ser uno mismo, tal como lo hemos formulado allá, el proyecto de lo que queremos ser.

Por otro lado hemos visto un segundo nivel básico de la relación entre la antropología filosófica y las ciencias humanas, que hemos abordado desde la consideración práctica inherente a las ciencias humanas, porque éstas no sólo son teorías sobre la realidad biológica y socialmente determinada del ser humano, sino que son también teorías prácticas, en las cuales se trata de apropiarse de las prácticas sociales de los seres humanos para interactuar con ellos y resolver los problemas que ponen en marcha esas ciencias. Desde esta perspectiva la actitud meramente teórica anterior cede paso a un estudio más particular, que consiste en apropiarse del sentido que cada pueblo, persona, grupo, etc., se da a sí mismo y a la vida, porque sólo desde él tiene sentido cualquier acción. Pues bien, aquí señalábamos una dirección en la antropología filosófica que necesariamente trascendía las ciencias humanas, al asumir la necesidad de una comparación evaluativa de esos sentidos.

Hasta aquí hemos llegado. Nuestra tarea ahora ha de ser la de unificar esas dos líneas, si ello es posible, pues de lo contrario no se podría decir que existiera UNA antropología filosófica. Pues bien, en mi opinión estas dos direcciones beben de la misma fuente y nos orientan hacia la comprensión de

lo que es el tema fundamental de la antropología filosófica, ya que ésta no se contenta con el estudio científico del ser humano que nos descubre en nuestra alteridad, pero tampoco se contenta con la mera hermenéutica de los diversos sentidos que el ser humano se ha dado, porque pretende elevar la mismidad frente a la alteridad, ya que los problemas surgen en el ámbito de la mismidad, pero sin tampoco disolver la mismidad en la concesión a la arbitrariedad que los hombres hacen para mantenerla: pues si en cuanto somos una alteridad estamos determinados y en cuanto somos uno mismo tenemos la capacidad de decisión y por tanto de hacer nuestra vida, *no todo modo de ser uno mismo es igualmente legítimo*.

2. Mismidad, indeterminación e imagen del ser humano: dificultades

¿Qué es la indeterminación, la trascendencia que el ser humano muestra respecto a lo social y a lo biológico?, ¿qué es lo que realmente queremos decir con la palabra 'mismidad'? Por otro lado no se puede olvidar que precisamente la segunda vía de acceso a la filosofía desde las ciencias humanas nos habla de que los grupos humanos cuentan, disponen y actúan de acuerdo a una imagen del hombre: ¿es que la indeterminación tiene que ver con este hecho? Así es y aquí radica el punto de unión de ambas direcciones; por un lado decíamos que el ser humano no es totalmente otro, sino que es también uno mismo, es decir, que no actúa determinado, sino que él puede autodeterminarse. Por otro lado decíamos también que cada pueblo da un sentido a la vida y al ser humano; este sentido es un sentido práctico, o sea incluye —como veremos— un significado con unos valores y unas normas que rigen la acción; pues bien, la mismidad, el hacer nuestra vida, actúa en ese contexto. La mismidad es primeramente una mismidad que está dada socialmente y que varía de sociedad a sociedad. La autodeterminación pasa, por tanto, por la formación de una imagen que dirija la acción. Estas imágenes están presentes en cada sociedad y son ellas las que dicen cómo actuar. Este hecho es muy importante y constituye el núcleo de la justificación de la antropología filosófica. Precisamente por eso resulta el punto más difícil de integrar en un conjunto relativamente sistemático.

La dificultad proviene de la ineludible oscilación del plano social al plano individual, y prefiero advertirlo para avanzar con claridad hacia un dominio del tema. Cuando hablamos de mismidad estoy hablando en un plano individual; el ser humano no está biológica o socialmente determinado; no es otro sino mismo. Pero cuando hablo del sentido del ser humano, de una imagen que dirige la acción, estoy hablando primero en un plano social y sólo luego —y de un modo aún a explicar—, en un plano individual. Estas oscilaciones son las que convierten el asunto en sumamente complicado, difícil y sobre todo confuso. La pregunta a hacer sería entonces cómo de la indetermina-

ción individual, de la que hemos hablado en el primer modo de la articulación, se pasa al plano social sólo en el cual aparecen las imágenes del ser humano a las que se refiere el segundo modo de la articulación, y cómo desde este plano social recuperamos la misma indeterminación individual.

La presencia del sujeto que piensa la ciencia, del ser humano que piensa su determinación en el mundo y que hemos concebido como mismidad, no se da como un cogito vacío, es decir, como puro pensamiento vacío. Este fue el error de la filosofía tradicional y en mi opinión este mismo fue el error de la antropología filosófica, que siempre se pensó desde la biología.

Para nosotros, en cambio, esa mismidad está *mediatizada* por la sociedad y la cultura. Y no es necesario ver en esta mediación un nuevo e insuperable motivo de determinación que anulara lo que hemos conseguido, situando la indeterminación en el plano social y reduciendo lo individual a un mero producto social. La ceguera para ver el carácter de trascendencia que late en el hecho mismo de asumir una mismidad en la sociedad, que a su vez muestra diversidad de posibilidades, ha impedido, a mi entender, a la antropología filosófica el asumir toda la problemática de las ciencias humanas del siglo XX. La mismidad es inicialmente una mismidad social. El yo que está detrás de las ciencias es en principio un yo cuyo contenido lo dicen los otros. Esto no debe impedir la reconstrucción a partir de ahí del yo o de la mismidad ya no dicha por los demás sino soporte de la mismidad socialmente dicha y que equivaldrá en cierto modo a la prevista inicialmente. Pero si pasamos de la mismidad abstracta, la lograda inicialmente en el primer modo de articulación, a esta mismidad no dicha socialmente sin la mediación de lo social, nos perdemos precisamente el ámbito de las diferencias de ser hombre, los diversos contenidos que asume la mismidad, condenándonos a hacer necesariamente una antropología abstracta.

3. La autointerpretación o autorreferencia como elemento básico del ser humano y como vivirse

Una vez que hemos expuesto estas consideraciones que sitúan nuestra reflexión en su verdadero nivel y sentido, debemos centrarnos en el hecho básico que se está presuponiendo en todo lo que acabamos de decir. Si el yo mismo descubierto no es un yo vacío sino un yo definido desde la sociedad, es que lo que caracteriza a ese ser humano es el saberse definido, el tener una identidad, al referirse a sí mismo como alguien; pues bien, este punto constituye el pilar de la antropología filosófica: a él se refieren de un modo u otro todos los que se preocupan por el rasgo fundamental del ser humano. La importancia de este punto es tal que en realidad el *objeto de la antropología filosófica no es otro que la imagen o definición que los seres humanos dan de sí mismos, intentando, tal como hemos dicho, introducir un principio de evaluación de esas imágenes*. Precisamente lo que me estoy esforzando en mostrar es que esas imágenes pertenecen constitutivamente a la construcción del ser humano que en consecuencia no puede concebirse al margen de esas autoimágenes.

Este hecho, del que aún tendremos mucho que decir, es lo que los sociólogos han llamado la «ley de recurrencia» o «recursividad», según la cual

> «la idea que nos hacemos de nosotros mismos nos transforma hasta el punto de que concluimos por convertirnos en aquello que creemos ser; la idea que nos formamos acerca de la realidad social basta para producir cambios en esa realidad» (Roger Bastide, 1972, p. 12).

Lo que pensamos de nosotros «recurre» en la realidad, o sea, se repite, se hace real. La definición que nos damos nos define realmente como ocurre en las definiciones recursivas en las que un término es definido por sí mismo. El conocimiento es el principio de una acción: según sea el conocimiento será la acción; ahora bien, según pensemos sobre nosotros será la acción sobre nosotros; si pienso de mí que soy pacífico, mi comportamiento me ratificará en mi opinión en una naturaleza pacífica; si pienso, por el contrario, que soy violento, tenderé a serlo desde mi perspectiva. En este rasgo radica lo que aplicado a lo social, pero que tiene sus raíces en lo individual, se llama el teorema de Thomas o la profecía que se cumple a sí misma (cfr. Merton, 1964, 419). La formulación o presencia de un conocimiento sobre un individuo o sobre un grupo social —asumido por ellos—, cambia la situación e incide en ella. El conocimiento, por tanto, es parte constitutiva de esa sociedad o de los individuos.

Pero esto que, explicado en tales términos, puede parecer un rasgo sin importancia y alejado de nuestras preocupaciones, reviste una máxima relevancia para la fundamentación de una antropología filosófica, porque la que hemos llamado *indeterminación no es otra cosa sino la radical necesidad que el ser humano tiene de determinarse para ser, de autorreferirse a sí mismo, de autoconocerse, de darse una identidad*, de tomar una postura respecto a sí mismo. El rasgo que antes hemos resaltado, de que el hombre asume su identidad en la sociedad, nos indica, primero, que la ontogenia de un individuo es ir asumiendo la autoidentidad que le da la sociedad; segundo, que, en consecuencia, el ser humano siempre vive en una autointerpretación. Esta autointerpretación no es algo construido por cada individuo, sino algo dado en cada cultura, que es la que dice a los individuos quiénes son, qué deben hacer, cuáles son sus fines y cuál es la razón de su existencia. Este conjunto de ideas, que constituyen la imagen del ser humano, está depositado en la tradición, en las costumbres, en la moral, en las creencias, desde las que aprendemos qué es lo bueno y lo malo, es decir, qué debemos buscar o evitar; lo repulsivo y lo noble. Es la tradición la que señala los marcos de preferencia de la vida humana.

Todo esto es lo que Heidegger quiere decir cuando habla de que un rasgo básico del ser humano es que se preocupa por su propio ser; más aún, la «preocupación por sí mismo» (Sorge) constituye la estructura ontológica del ser

humano. Como dice en *Qué es metafísica* (p. 15), la diferencia entre el ser humano y los otros seres (Dios, ángeles, animales y rocas) es que éstos no *existen*, sólo el ser humano *existe*, porque en su ser le preocupa su ser, esa es su diferencia óntica (cfr. también *Ser y Tiempo*, § 4). Esto es, por otro lado, lo que late en las múltiples voces que proclaman que el ser humano no es sino que se hace, que no tiene naturaleza sino historia, que es un ser incompleto, que tiene que determinarse desde otros puntos que no sean naturales, etc., y eso en definitiva es la *vida humana*, porque nosotros somos una vida que se vive en un mundo y de cara a la realización de un proyecto desde el que nos definimos, y en el que ponemos toda nuestra identidad.

He preferido introducir relativamente tarde el concepto de vida para no llegar a ella vacíos, sino con un bagaje conceptual ya nutrido, que hace que esa vida poco tenga que ver con la vida biológica que suele ser usual. Ahora la vida humana está referida a la vivencia de uno mismo en unos marcos determinados pero que en mi propia vida quiero reconfigurar. Pero si digo que el objeto de la antropología, que es el ser humano, se concreta en la vida humana, es porque el ser humano se hace en su vida. Por tanto las categorías y modo de ser de la vida humana serán el tema y objeto fundamental de la antropología filosófica, entendida la vida humana desde los logros hasta aquí alcanzados.

Fue Dilthey el que descubrió y describió con gran precisión las características de la vida humana, sus categorías de presente, pasado y futuro; el rasgo, sobre todo, de ser un transcurso que se constituye en discurso, porque está estructurado, es decir, es una unidad, un contexto en el que hay episodios, actos que fundan sentido, etc. Lo que caracteriza la vida humana es el ser biográfica, como tantas veces dijo Ortega. Por ello se puede decir que lo que es el ser humano depende de la autointerpretación que haga de su vida, del significado que dé a su historia; de las tareas que se asigne y de los medios que ponga para llevarlas a cabo. La autointerpretación es lo que define la vida humana, que así no sólo es *transcurso* y *decurso* sino también *discurso*, porque es una vida hecha por nosotros mismos mediante una selección de unos momentos de ese decurso frente a otros para con ellos constituir una estructura de significado que forma la biografía, lo que es una persona; pues, como dice Marías, un ser humano es «una realidad que incluye entre sus características el ser biográfica, esto es, acontecer de tal modo que se pueda contar o narrar» (1973, p. 58). Por eso, esa autointerpretación que nos constituye y que no es sólo la vista que yo tengo sobre una vida que transcurre sino que es esa vida misma que transcurre como discurso, no es algo sólo teórico, sino la vida práctica misma en la cual las acciones, consecuentes a decisiones, instauran nuevos significados y fases desde las que se irradian significados para el pasado, ya que el pasado siempre está abierto a constituirse desde las decisiones y acciones del presente. Estas decisiones se toman de acuerdo a valores, que aparecen como favoreciendo, desfavoreciendo o impidiendo la marcha de la vida; en base a ellos la vida tiene fines y metas que lograr.

II. OBJETO Y MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. Autoexperiencia y autotestimonialidad: bases del método antropológico-filosófico

Ahora estamos ya en condiciones de avanzar con más seguridad hacia la especificación de qué tiene que hacer la antropología filosófica y cómo. La antropología filosófica es el ensayo de pensar conceptualmente al ser humano en la medida en que el ser humano se piensa a sí mismo pensando el tejido de la vida que lo constituye. Justamente la posibilidad y necesidad de que las diversas ciencias humanas estudien o nos den el modo en que cada pueblo o cada cultura o las diversas mitologías piensan al ser humano o constituyen una imagen del ser humano, hace a la antropología filosófica primero dependiente de esas ciencias humanas que son las que nos han de ofrecer las diversas imágenes presentes en los diversos pueblos o grupos humanos; pero por otro lado la filosofía no puede ser sólo la biblioteca que recoja la diversidad y multiplicidad de esas imágenes, sino que su objetivo es buscar un principio de evaluación entre ellas que permita ordenarlas como más o menos ajustadas a los datos históricos y a las posibilidades humanas. Tal evaluación es fundamentalmente práctica, ya que implica la orientación sobre el camino que el hombre debería tomar en su autointerpretación.

De lo que hemos expuesto en las páginas anteriores se deduce el primer paso ineludible del método, que no puede ser otro que el análisis conceptual de la experiencia propia de uno mismo en todas las implicaciones que esa experiencia tiene y que configuran el marco de su vida. Si el ser humano se relaciona a sí mismo preocupándose por su ser, con lo que siempre vive en un conocimiento de sí mismo, quiere decir que somos *testigos de nuestra propia vida* y en consecuencia los sujetos primarios a quienes preguntar por el ser humano. La antropología filosófica debe, en todo caso, partir de la *autotestimonialidad*, del hecho de ser testigos para nosotros mismos de lo que somos (Cfr. Fink, 1979).

A esta pretensión se oponen a mi entender dos obstáculos; el primero es que nuestra experiencia vivida puede estar ya interpretada, por lo que es necesaria una «deconstrucción» de las teorías previas, una crítica negativa de las opiniones que nos podamos ir encontrando y que deben ser llevadas a dación originaria. No se debe ocultar, sin embargo, la dificultad de este objetivo, ya que las explicaciones previas no son tanto teorías de las que se disponga directa u objetivamente, como si tuvieran una consistencia ya formulada. Las interpretaciones de la vida humana están entretejidas con la vida misma, en las metas y valores que la rigen, en el modo como se quiere vivir, como se quiere amar, como se quiere trabajar o morir, en la comprensión de la relación del individuo y la sociedad. Todos estos fenómenos de la vida humana están ya interpretados y constituidos por tales interpretaciones. Por

eso es tan difícil el primer paso de la filosofía, pues aunque parece fácil como actitud, de hecho la realidad interpretada no queda necesariamente afectada por tal actitud. El hecho de determinarse a interpretar la realidad desde la experiencia propia no desactiva inmediatamente las interpretaciones anteriores. Por eso la instauración de la filosofía y, en nuestro caso, de la intención de la antropología filosófica, no es sino la instauración de una idea reguladora del análisis que de cualquier modo tiene que empezar siempre por una revisión deconstructora de las interpretaciones de la vida humana y de sus fenómenos que ruedan por nuestro lenguaje y por nuestra cultura.

El segundo obstáculo es la dificultad de determinar qué es realmente la autoexperiencia y cuál es su alcance, cuestión que será tratada ampliamente en el tema siguiente. Porque pretendemos nada menos que, basados en nuestra experiencia personal, ofrecer una imagen del ser humano que tenga un alcance universal. La dificultad aludida es fácilmente perceptible si preguntamos cómo es posible que la antropología filosófica pueda ser a la vez un ensayo de ofrecer una Idea del ser humano que sirva incluso para evaluar las imágenes del hombre presentes en otras culturas y a la vez que tal idea sea una explicitación de la autoexperiencia; porque autoexperiencia es obviamente la mía. ¿Pretende la antropología filosófica proponer mi autoexperiencia como medida de todos los hombres? ¿No implica esto un exacerbado solipsismo, que no sería sino la base misma que latiría en el narcisismo evidente de la propuesta? No resulta fácil responder a estas dificultades, pero es absolutamente necesario realizar un esfuerzo, ya que, si no lo abordamos de frente, la propuesta metodológica, y junto con ella también la referida al tema u objeto, quedaría en la más completa oscuridad.

En primer lugar es preciso matizar el sentido de la autoexperiencia y su alcance. En segundo lugar será necesario profundizar en la relación de la autoexperiencia con otras posibilidades de experiencia humana, que sólo nos son accesibles en la mediación de las ciencias humanas, es decir, en la exposición que de los otros nos hacen los antropólogos, psicólogos o historiadores. Pero como de todo esto trataremos ampliamente en el siguiente tema, responderemos ahora al primer obstáculo, porque una pregunta clave de la antropología filosófica es qué experiencias se deben analizar en ella.

2. Necesidad de un límite para definir la antropología filosófica

La dificultad de responder a esta pregunta equivale a la dificultad de delimitar de un modo aceptable y operativo la antropología filosófica. Porque toda experiencia de la que sepamos es experiencia humana, con lo que todo entraría en el terreno de la antropología filosófica. Esta es una de las razones que utiliza Heidegger para rechazar la antropología filosófica desde una perspectiva filosófica. Si toda experiencia es humana, su análisis filosófico se identifica con la totalidad de la filosofía, con lo que no es posible dar de ella ningún contenido específico.

Aunque Heidegger se opone a ello, hay una tradición ya consolidada de considerar su principal obra, *Ser y tiempo*, como una introducción a la antropología filosófica. Mas si se repasan sus temas, en él aparecen la mayor parte de los problemas usuales de la filosofía: el conocimiento, la verdad, la realidad, el lenguaje, la objetividad, el mundo, etc. En efecto, si queremos analizar lo humano, toda la filosofía entraría en nuestro objetivo, con lo que efectivamente la antropología filosófica se disolvería en la filosofía misma. De ahí la importancia de que la antropología filosófica se plantee la pregunta por los límites que permitan definirla. Es este un problema muy serio que también se ha planteado entre nosotros Julián Marías. La vida humana como REALIDAD RADICAL es el ámbito donde se encuentra toda realidad:

> «Mi vida no es el hombre, ni el yo, ni la conciencia ni la existencia, ni la subjetividad, ni cosa alguna; es el área donde todas esas cosas pueden aparecer, y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella»;

pero entonces «¿no se la identifica con el todo de la realidad, con la suma de todo lo real?» (*Antropología metafísica*, pp. 63 ss.). El mismo problema se planteará la fenomenología en la medida en que la vida trascendental lo abarca absolutamente todo, pues, como dice Husserl, «tener una visión de la totalidad de mi vida es a la vez y en un giro correlativo tener una visión de la totalidad del mundo» (*Erste Philosophie*, II, p. 157).

La respuesta a esta pregunta o a este problema nos va a aclarar otro punto que ya conviene mencionar, puesto que en él late la dificultad más radical de la antropología filosófica y que llevó a Husserl y a Heidegger por igual a rechazar que sus respectivas filosofías fueran concebibles como antropologías filosóficas. Pero si en sus posturas hay algo de verdad, no dicen toda la verdad, porque lo único que quieren decir es que el modo de ser del ser humano no es como el de otros seres, por el hecho de incluir una relación a sí mismos, que los constituye. Por eso la antropología filosófica no puede ignorar esa dimensión y, si lo hace, no es verdadero saber filosófico del ser humano, que tiene que dar cuenta del ser humano en lo que es, por ejemplo, el lugar en el que aparecen las otras cosas.

En estos dos autores, el rechazo de la antropología filosófica radica exclusivamente en que parece tomar como objeto al ser humano como ente que existe entre otros, como, por cierto, ha solido hacer la antropología filosófica pensada desde la biología y a la cual nos hemos referido ampliamente en el tema anterior. El rechazo se refiere a una antropología que toma al ser humano como un animal especial en el que se han podido detectar rasgos peculiares. Obviamente ese ente con rasgos peculiares no es el ser humano tal como lo vamos desvelando, sino sólo como especie, del cual sólo es posible, como diría Landsberg, una *antropología de rasgos*, nunca una antropología esencial, nunca una antropología filosófica. Precisamente cuando se trata de des-

cubrir o expresar la esencia del ser humano, entonces es cuando se trata del problema filosófico por antonomasia, como nos ha dicho Husserl con toda contundencia en las primeras páginas de su última obra *La crisis*. Puesto que su filosofía, la fenomenología, pretende reconstruir el sujeto racional, es una antropología filosófica, es decir, una filosofía que quiere expresar la esencia del ser humano, que no se da como ser individual sino como humanidad. Por eso en esos capítulos finales de *La crisis* Husserl habla siempre de la humanidad y de que el filósofo es funcionario de la humanidad.

Pero esto no nos evita tener que plantear la cuestión del límite de la experiencia que tenemos que analizar en la antropología filosófica.

3. Antropología filosófica y filosofía antropológica: la «realidad radical» en sus dimensiones básicas como tema de la antropología filosófica

Pues bien, ahora ya estamos seguros de que el ser humano no es una realidad entre otras sino que es una realidad a la que todas las demás se refieren. Por eso llegó un momento en la historia en el cual la filosofía debía asumir esta perspectiva y convertirse en filosofía antropológica. Pero dentro de ese contexto no nos interesan tanto las cosas dadas en la experiencia como las condiciones mismas de la experiencia para que en ella se den cosas, para que exista la misma experiencia. Por eso el método de análisis conceptual de la autoexperiencia es necesariamente lo que se ha dado en llamar en la historia un *método trascendental*, es decir, un método que no se interesa tanto por lo «radicado» como por las estructuras mismas que posibilitan esa radicación, en el sentido en que el conocimiento trascendental se las tiene que haber no con objetos sino con las condiciones de posibilidad de los objetos. La antropología filosófica tiene como objetivo describir y analizar o explicitar las estructuras de la vida humana, lo que Julián Marías llama a mi entender con gran acierto «la teoría analítica de la vida humana», es decir, aquellas estructuras o dimensiones que el autoanálisis muestra como presentes en toda experiencia humana. Kant, por ejemplo, es sabido que pone en la base de toda experiencia objetiva, por tanto, como una condición estructural de la misma, la apercepción pura, o sea, la conciencia pura de sí mismo; no es éste, sin embargo, el único rasgo estructural de la experiencia humana y sólo desde él difícilmente podríamos comprenderla. En mi opinión la analítica existencial de Heidegger, expuesta en *Ser y tiempo*, representa una extraordinaria contribución a esa analítica.

Pero ese autoconocimiento que obtenemos de nuestra vida mediante el análisis o descubrimiento de las categorías o estructuras fundamentales de la vida humana es necesariamente abstracto. De hecho tales estructuras constituyen sólo el primer andamiaje en el que se asienta la vida humana; pero esta vida no es relación al mundo, al tiempo, al espacio, a la sociedad, a la historia (categorías básicas de la vida), sino que transcurre en unas configuraciones muy precisas que le dan contenido y que nos es preciso concretar, aunque aquéllas sean las condiciones de cualquier aproximación a lo concreto. Para que la vida que la antropología filosófica debe analizar sea una vida concreta o, mejor dicho, para que esa estructura sea la estructura de una vida concreta, debemos pasar a lo que Marías llamaría la estructura empírica de la vida

> «a la cual pertenecerían todas esas determinaciones, que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida [...] sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como supuesto de ella» (ob. cit., p. 85).

Me parece muy interesante esta aportación de Marías, sobre todo porque convierte en verdadero principio heurístico la noción de biografía que ya había mencionado Dilthey (cfr. O.C., VII, p. 271), pero que en Marías se convierte en principio de articulación de la vida del ser humano. Y sin coincidir plenamente ni en la noción que tiene de estructura empírica, ni mucho menos en el contenido que le atribuye, creo que en principio es correcto que la estructura empírica «aparece como el campo de posible variación humana en la historia» (Marías, ob. cit., p. 87). En efecto, las estructuras primeras a las que hemos aludido como el soporte fundamental de la vida humana siempre se concretan en una relación a la naturaleza mediante el *trabajo*; en una relación a los otros en un doble nivel: por un lado en el contexto generativo familiar, donde se hace eficaz el carácter sexuado del cuerpo, que se vive intensamente en el fenómeno que llamamos *amor*, y en un contexto de relaciones estructurales de *poder o dominio*; pero el trabajo, el dominio o el amor no lo son todo, porque muchas veces nos distanciamos de ellos, los negamos, los trascendemos, modificamos y experimentamos con ellos en el *juego*; y, por último, existe un fenómeno al que todos los otros hacen alusión de un modo u otro, e incluso quizás saquen de él toda la radicalidad con la que el ser humano vive esos fenómenos, este fenómeno es la *muerte*. Pues bien, todos estos fenómenos de la vida humana constituyen los puntos de articulación de la vida que sirven de soportes necesarios a la biografía.

La vida de uno es la vida o transcurso de la vida a través de esos fenómenos, que no son puras contingencias de la vida humana, sino aquellos fenómenos fundamentales en los que por otro lado se manifiesta precisamente la variedad de la propia vida humana, para cuya explicitación son evidentes los límites del recurso a la mera autoexperiencia, ya que el acceso precisamente a esa variación, sólo por medio de la cual podremos captar el sentido de todos esos fenómenos, se da solamente en el saber de los otros, más en concreto, fundamentalmente en la historia y en la antropología cultural. En realidad el estudio filosófico de estos fenómenos no sería otra cosa que una *filosofía fundamental concreta de la cultura*, porque esos fenómenos son los núcleos fundamentales en torno a los cuales se articula la cultura.

III. LAS TRES FUNCIONES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una vez que hemos conseguido delimitar el objeto y el modo como la antropología filosófica lo alcanza, perfilaremos las funciones que debe cumplir y que nos servirán para entender aún mejor su naturaleza. De su estudio deduciremos los ámbitos de actuación de la reflexión filosófica antropológica. Voy a señalar tres funciones fundamentales, pero conviene decir que las tres son indisociables, de modo que cualquiera de ellas se remite a las otras y no puede ser llevada a cabo sin contar con las ellas, bien como punto de partida, bien como sustancia, bien como punto de llegada. Precisamente el olvido de esta unidad de las diversas funciones o, sencillamente, el no haberlas visto siquiera, ha impedido, a mi entender, comprender la estructura y, en consecuencia, la característica y peculiaridad del saber antropológico-filosófico o antropología filosófica.

1. La antropología filosófica como tarea crítica

Tres son las funciones que debe cumplir la antropología filosófica y que no es difícil deducir de las páginas anteriores: a saber, la función crítica, la función teórica y la función práctico-moral o utópica. El sentido de la unidad que queremos dar aquí a estas tres funciones radica en que ejercer o realizar una reflexión sobre el ser humano implica necesariamente de un modo u otro las tres tareas, en el sentido de que no se puede realizar una crítica sin una anticipación del lugar desde el cual y para el cual se quiere realizar la crítica; no se pueden criticar las imágenes del ser humano presentes en las ciencias o las culturas sino desde una imagen del ser humano de algún modo anticipada. En segundo lugar, no se puede elaborar una imagen o idea del ser humano sino en la tarea crítica de las concepciones del ser humano. Y en tercer lugar, en la medida en que todo saber del ser humano implica una conducta o una valoración sobre unas conductas, tanto en la crítica como en la actuación teórica, nos estamos pronunciando con más o menos explicitación sobre la conducta humana, sobre los requisitos exigidos para que una vida sea vida humana y en consecuencia un ser, un ser humano.

La sola enunciación de estas tres tareas o funciones representa una justificación o, si se quiere, una explicación de la ambigüedad inherente a la antropología filosófica como saber filosófico, a la hora de encasillarla dentro de los diversos grupos que se suelen constituir con las disciplinas filosóficas; siendo una disciplina teórica, es a la vez una disciplina práctica y necesariamente también una disciplina epistemológica. Si pensamos el saber filosófico orientado en estas tres direcciones, las tres funciones de la filosofía del hombre la hacen participar en todas ellas. Hasta cierto punto esto la convierte en una tarea a primera vista un tanto dispersa; pero tal dispersión es sólo aparente, ya que lo único que demuestra es la necesaria unidad del saber filosófico que, si es cierto que en algunas disciplinas pudiera pasar desapercibida, o incluso ser reprimida, en la filosofía del hombre aparece en toda su fuerza, con lo que se nos indica, a la vez, que en la filosofía del hombre rozamos muy de cerca el núcleo mismo del saber filosófico. En realidad no es otra cosa lo que se pensaba cuando se ha hablado del *giro antropológico de la filosofía contemporánea*, o de que la antropología filosófica no podría existir como una disciplina filosófica, sino que en ella se trata de una *filosofía antropológica*, es decir, de una filosofía orientada desde una interrogación por el ser humano. Vamos a empezar la explicación de las funciones de la antropología filosófica, empezando por la tarea crítica.

Para ello, no debemos desandar el camino recorrido, pues nuestra antropología filosófica parte del reconocimiento del trabajo irremplazable de las ciencias humanas, especialmente, para nuestro caso, de la antropología social y cultural. En la función crítica de la antropología filosófica no queremos volver a aquella crítica descalificadora que nos hemos encontrado en el tema segundo. Nuestro objetivo principal es precisar con la mayor claridad posible en que se diferencia la crítica filosófico-antropológica de la crítica inherente al propio saber científico; y no es fácil esto sin conocer el desarrollo interno de ese saber.

Rechazo, por mi parte, que la crítica filosófica sea sólo metodológica. Sin negarle su importancia, la considero insuficiente y, en última instancia, permanecer sólo en ella supondría la negación de la filosofía. El cansancio generalizado respecto a la filosofía teórica de carácter metafísico y ontológico, así como el creciente desarrollo de todas las ciencias a partir del siglo pasado, ha llevado a muchos a reducir la filosofía a teoría de la ciencia. En nuestro caso esta actitud no sólo es típica de los que cultivan cualquiera de las ciencias humanas, sino también de la inmensa mayoría de los filósofos, quienes de antemano parecen aceptar que el único saber del hombre tiene que ser el científico. Desde ese momento la filosofía no tiene respecto a la ciencia del ser humano otra función que la crítica metodológica y terminológica, la que se efectúa en una lógica de las ciencias sociales, no teniendo sentido, en consecuencia, una antropología filosófica. Esa postura nos parece profundamente errónea porque implicaría la negación de cualquier contenido al pensamiento filosófico en general, ya que en la actualidad todos los ámbitos de la realidad son abordados científicamente. Hoy en día hay ciencia de todo, por lo que la filosofía no tendría otro contenido que el que le ofrece la ciencia, frente al cual sólo podría ejercer la crítica metodológica y terminológica o de lenguaje. Esta actitud sigue en vigor, incentivada, en nuestro caso, por la incapacidad de los antropólogos filósofos a la hora de diseñar un espacio epistemológico propio de la filosofía del ser humano, situación motivada con harta frecuencia por un considerable desconocimiento de las ciencias humanas.

En relación con las ciencias humanas la opinión generalizada es, pues, que a la filosofía sólo le corresponde una crítica metodológica y terminológica, opinión compartida tanto por los científicos como por la inmensa mayoría de los filósofos. Además una breve inspección a la historia de la ciencia, de cualquier ciencia, pero especialmente de la ciencia del hombre, nos demuestra el rápido cambio que en ellas ha habido en cuanto a los modelos generales de orientación metodológica, lo que Kuhn llama paradigmas, mostrando con ello que los propios científicos del ser humano han estado entregados a una intensa crítica de su propio saber. Más aún, que una parte principal de su quehacer se refiere principalmente a la fundamentación de una orientación frente a otras, es decir, a la tarea crítica. La ciencia en cuanto tal es una tarea preferentemente crítica, no sólo de las opiniones precientíficas, sino fundamentalmente de las opiniones e interpretaciones de los colegas. De ahí que la asignación de una tarea crítica a la antropología filosófica exija diseñar con precisión el ámbito de la crítica científica y el alcance que esa crítica puede tener. Sin ello es imposible pensar la crítica filosófica de otro modo que una tarea meramente auxiliar sin contenido propio.

En la ciencia hay que distinguir, como ya sabemos, los hechos de las teorías, si bien la distinción no puede ser establecida con absoluta precisión. Hechos y teorías son como los dos polos de una actividad en la que cristalizan esos polos en conjuntos relativamente autónomos. Las teorías son sistemas de interpretación y explicación de hechos, que, una vez descubiertos y constituidos, es decir, circunscritos desde la teoría, parecen poder independizarse totalmente de ella. Por otro lado hay que tener en cuenta que la teoría en cuanto macroorientación o paradigma es muy amplia y normalmente se refiere a los hechos concretos mediante lo que se llama hipótesis de rango medio. Pues bien, la crítica científica puede actuar en cualquiera de estos niveles, o en el de los hechos, mostrando que los pretendidos hechos descubiertos no son tales; o en el nivel de las hipótesis, pues una hipótesis puede no deducirse de una orientación metodológica determinada, o bien no tener fundamentación suficiente en unos hechos; o en el nivel de los paradigmas u orientaciones metodológicas, exponiendo la inadecuación que exhibe frente a los hechos.

Un modelo o macroorientación, en la medida en que explica o coordina muchas hipótesis o muchos hechos, nunca es totalmente refutada por un hecho contrario al sentido del modelo, como ya lo hemos mencionado en un tema anterior. En teoría de la ciencia, y este es el sentido de la obra de Kuhn, se sabe que los paradigmas son expresiones de actitudes culturales y políticas tanto como de hechos, por lo que hasta cierto punto son inmunes a los hechos. Precisamente esto abre paso a una consideración retórica de la noción de verdad de los paradigmas, que veremos en el capítulo siguiente.

Pero aquí nos interesa resaltar otra vertiente de la crítica, la realizada por los sociólogos del conocimiento, que serían los encargados de descubrir o investigar la conexión de los paradigmas científicos con la realidad social del científico. Esta crítica, en la medida en que lo sea, es decir, en la medida en que muestre que una orientación expresa más la relación política que el investigador mantiene con los seres humanos investigados que los hechos descubiertos, es tarea de la sociología del conocimiento, que actuaría en este caso de control de las ciencias humanas bajo la forma de crítica de las ideologías. A una sociología del conocimiento psicológico conductista no le resulta difícil mostrar que los hechos descubiertos proceden de la constitución de un marco previo, sólo en el cual se dan tales hechos.

Me parece evidente que las amplias posibilidades de la crítica a que está sometida la ciencia impiden radicalmente considerarla como un saber dogmático que esté esperando de fuera de ella el espíritu crítico. El carácter crítico que caracteriza a la ciencia y que por supuesto afecta a la discusión de los modelos o paradigmas, hace que la crítica científica no sólo sea *intraparadigmática* (la que afecta a los hechos e hipótesis) sino también *interparadigmática*. De eso se deduce que no se pueda poner ahí el criterio de diferenciación entre la crítica filosófica y la crítica científica. Es hora ya de procurar delimitar qué debe ser una crítica filosófica de las ciencias humanas que de antemano no se reduzca a una mera crítica metodológica o terminológica.

De todos modos no quiero dejar de advertir que la crítica terminológica trasciende cualquier crítica metodológica. Justamente la crítica terminológica lingüística ha terminado por romper los límites con los que se proyectó. Ya que la cuestión es desde dónde se hace esa crítica terminológica, desde el momento en que una crítica meramente formal de los usos de los términos tiene escaso alcance; y si se hace una crítica —como es ya el caso— del contenido de los términos, sólo acudiendo a una experiencia extracientífica sería viable.

Pues bien, la crítica filosófica o la tarea crítica de la antropología filosófica acude a una experiencia extracientífica, a saber, la filosófica, para desde ella realizar una tarea crítica que ha de referirse no a los hechos ni a las hipótesis, sino a los modelos o paradigmas, en concreto a la imagen del ser humano o los presupuestos antropológicos de los que los paradigmas son expresión, ya que según la crítica sociológica pueden ser expresión de la estructura social en la que se han generado e implicar una distorsión *a priori* del objeto (los seres humanos) de estudio, constituyendo un enfoque erróneo o limitado de la realidad humana. El carácter de la crítica en uno y otro caso sería distinto; en el caso de que el enfoque sea erróneo la crítica desautorizaría filosóficamente el paradigma como tal; si el enfoque es sólo parcial —como es el caso que hemos citado de la psicología conductista—, la crítica filosófica antropológica destruye la autocomprensión totalizadora del científico y desautoriza las conclusiones que el científico extraiga de esa totalización, lo que por ejemplo suele ser muy frecuente en el caso citado del conductismo.

2. La antropología filosófica como teoría y ontología

Ahora bien, esa crítica parte de la formulación explícita o implícita de una representación de lo que es el ser humano, obtenida, no por la experiencia científica, sino por la reflexión filosófica. En la medida en que la ciencia, o el paradigma científico antropológico al que se refiere la crítica, pretenda tomar algún aspecto de esa representación totalizándolo, o bien, por ejemplo, introducir diferencias en esa representación, postulando que unos seres humanos son más seres humanos que otros, la crítica o discusión crítica de esos paradigmas no se puede llevar a cabo sólo a nivel de hechos, que nunca servirán ni para ratificar ni para falsar la macroorientación, sino que hay que situarla en un plano filosófico. Se trata, en efecto, de una crítica de las macroorientaciones en la medida en que en ellas están implícitas decisiones ontológicas sobre el ser humano, que normalmente están enraizadas en las estructuras políticas mismas a las que pertenece el científico. Esa crítica trasciende obviamente la ciencia, porque no se refiere a la adecuación de un paradigma para explicar los hechos, sino a la adecuación o inadecuación de un paradigma con la experiencia que tenemos del ser humano, en la medida en que en el paradigma se presuponen precisamente «decisiones» sobre el carácter de ser de los seres humanos que se quiere estudiar. La crítica filosófica supone, en consecuencia, la elaboración de una norma ontológica sobre lo que el ser humano es y desde ella juzga la adecuación o inadecuación de las macroorientaciones metodológicas de las ciencias humanas.

Ahora bien, la antropología filosófica no sólo tiene una tarea crítica respecto a los lenguajes científicos sobre el ser humano, sino que debe realizar esa tarea crítica también en los otros ámbitos en los que se expresan concepciones sobre el ser humano, a saber, los discursos filosóficos y los discursos culturales —ordinarios o estéticos— sobre el ser humano. Esta crítica es tanto más acuciante cuanta más incidencia tengan tales filosofías o imágenes, por ejemplo estéticas, en la acción de los hombres. Sin embargo, no se debe pensar del filósofo como una especie de juez sobre todos estos ensayos de exponer experiencias. Más bien es un ser humano que se acerca a esas experiencias como un interrogador por la realidad humana expresada en ellas, para apropiarse hermenéuticamente de esa experiencia ampliando la propia, aunque tal apropiación hermenéutica haya de ser crítica.

El carácter crítico no consiste tanto en aplicar un canon, aunque, tal como veremos un poco más adelante, hasta cierto punto también lo sea. Pero tratándose de realidades humanas no hay que olvidar que hasta lo IN-humano, es decir, hasta lo que representa la negación misma de lo humano, es una posibilidad humana. Por eso el discurso crítico es verificador y productivo, verifica y juzga la adecuación de un paradigma a la experiencia humana, pues siempre ha de actuar un momento de reflexión, como veremos en el tema siguiente, en la medida en que todo lenguaje pretende decir una experiencia. La crítica filosófica debe apropiarse la experiencia que subyace a los diversos discursos sobre el ser humano para, a partir de esa experiencia, confrontarla con la experiencia propia ya mediada por la reflexión filosófica, como veremos posteriormente.

La urgencia de la crítica será proporcional a la incidencia práctica de la imagen o concepto del hombre de que se trate. El mecanismo de la crítica siempre será el mismo o parecido, adecuación o inadecuación de la totalización de la experiencia humana dicha en los discursos científicos, filosóficos o culturales sobre el ser humano. Pensemos, por ejemplo, en la imagen del ser humano que lo expresa como fuerza de trabajo y elemento de las relaciones de producción, que basara por tanto toda la comprensión de la existencia humana en el trabajo. ¿Cómo pensar sólo desde esa experiencia, que obviamente desempeña un papel esencial en la vida humana, la totalidad de la experiencia humana? ¿Tenemos que reducir el poder y el amor a manifestaciones más o menos desplazadas o derivadas del trabajo? ¿Es el culto a los muertos un modo por ejemplo de asegurar la continuidad del trabajo y nada más? Pero, poniendo otro ejemplo: ¿podríamos quedarnos en un discurso sobre el ser humano que lo pensara sólo como realidad comunicativa y dialogal como si la sustancia de la historia se redujera al diálogo entre los seres humanos?

La antropología filosófica como crítica debe anticipar el horizonte de una Idea de lo que de acuerdo a nuestra experiencia actual es el ser humano, en cuanto a la estructura formal de su vida y los fenómenos concretos en que se desenvuelve esa vida, así como sobre las posibilidades que se dibujan en el desarrollo de la historia humana, en la que llamaremos etapa de las realizaciones particulares y etapas de la universidad de la especie.

Todo esto implica que la antropología filosófica tiene que formular, o por lo menos aspirar a ello, proposiciones sobre qué es el ser humano, asumiendo los momentos que antes veíamos que ella consideraba más allá de las ciencias. Es imposible llevar adelante la crítica que acabamos de diseñar sin anticipar una estructura ontológica del ser humano. Eso no debe oponerse al carácter histórico del mismo. Tampoco nos debe asustar la polémica sobre la «esencia» del ser. Sólo hay que ser preciso en los términos. Es conocida la virulencia contra todo lenguaje de o sobre la «esencia» o «naturaleza» del ser humano o expresiones parecidas. La justificación más usual del existencialismo, o incluso su núcleo teórico, consiste en negar la esencia humana y proponer que el ser humano no es sino que se hace, que el hombre no es naturaleza sino historia, que no tiene esencia sino existencia. Este rechazo a pensar en una naturaleza humana ha llevado a rechazar cualquier planteamiento ontológico en la antropología filosófica. Este enfoque —lleno de temor— sigue estando presente en el mundo filosófico, transmitiéndose como uno de esos dogmas intocables de la filosofía, sin atreverse muchas veces a desenmascarar los tópicos que en tales teorías anidan.

En realidad lo que se quiere rechazar es el planteamiento tradicional escolástico de que el ser humano es una esencia metafísica (animal racional),

En efecto, lo que según hemos dicho caracterizaba la crítica filosófica frente a la crítica científica era la toma en consideración de los paradigmas antropológicos, para discutir en ellos su adecuación o inadecuación ontológica; para discutir si en ellos se daba una posición de los seres humanos como sujetos plenos o como seres a los que de antemano se les había amputado alguna dimensión básica de su vida. Dicho en otras palabras, la crítica antropológico-filosófica juzga si la posición ontológica que es inherente a los diversos paradigmas pone al ser humano que quiere estudiar como persona o como cosa. Desde ese momento la crítica trasciende la crítica científica, porque evalúa la orientación metodológica no por los hechos que pueda explicar o dejar de explicar, ni siquiera por la mayor o menor conexión que pueda tener en relación con la política, sino por las aplicaciones valorativas que haga de los seres humanos. Lo cual significa en última instancia que la *crítica filosófica es una crítica moral*, pues lo que en definitiva se juzga es la posición que el científico que opera con un paradigma determinado adopta ante otro ser humano, ante los seres humanos que estudia. La cuestión planteada, en su aparente sencillez, tiene una importancia decisiva, pues muestra o da contenido a un aspecto que ampliaremos en el capítulo siguiente, el carácter crítico emancipatorio, porque la crítica filosófica no sólo se ejerce frente a los paradigmas de la ciencia, sino también frente a las culturas y a los sistemas ideológicos, también a los cuales hay que preguntar por la decisión ontológica que respecto a los seres humanos suponen. Precisamente la crítica de las negatividades a que hemos aludido, la crítica de la inhumanidad, es parte de esta función práctico-moral de la antropología filosófica.

Tal vez el científico respondiera que a él no le conciernen los valores que aquí ponemos en juego. Pero este es el punto decisivo de la antropología filosófica, que la *ontología del ser humano no trata con hechos sino con una vida personal que introduce ella misma valores*, que es fuente de valor. Si pensamos el reconocimiento de esto como una valoración, ya que no se puede remitir a un hecho, la ontología del ser humano tiene que partir de poner seres humanos que implican valores y no sólo hechos. Por eso es preciso controlar el uso y alcance que el científico hace de sus paradigmas, pues si utiliza un paradigma en el que pone al otro que estudia como mera cosa o animal, y de ahí decide todo sobre ese ser, está amputando una dimensión básica de ese ser.

Si el científico acepta de antemano un paradigma evolucionista, en el cual la calidad humana de los seres de otra cultura es puesta como inferior a la nuestra porque son seres que muestran un retraso evolutivo, no sólo en su tecnología, que frente a la nuestra es más sencilla, sino en los modos de operar mentalmente, en sus sistemas efectivos, en sus instituciones sociales, etc., es obvio que los hechos que muestren serán leídos desde esa perspectiva. Así ha sucedido en la historia de la antropología, como lo he demostrado en otros lugares. Los errores del enfoque fueron palpables y procedían no tanto de la mala observación como del enfoque que impedía ver. Si de antemano se pensaba que las religiones de los otros eran conjuntos de fantasías aisladas entre sí e incoherentes, porque la mentalidad de los llamados primitivos no estaría sometida al ejercicio de la racionalidad, difícilmente se podía intentar siquiera comprender tales manifestaciones. Más aún, en ellas nosotros no podíamos ver nada que nos enseñara otros modos humanamente viables de resolver el problema de la relación del ser humano con la totalidad, con el mundo como totalidad. La crítica filosófica debía descubrir la inadecuación misma del paradigma evolucionista por la decisión ontológico-moral que conllevaba sobre los otros.

Mas hemos dicho que no había crítica sin ontología anticipada o desarrollada; si ahora definimos la crítica filosófico-antropológica por el compromiso moral que los paradigmas antropológicos conllevan, parece que queremos decir que la ontología o teoría que la antropología filosófica debe desarrollar es una teoría moral, que la ontología del ser humano es de entrada una *ontología moralmente comprometida*; más aún, la tesis que yo sostengo es que ese compromiso moral es imprescindible para la antropología filosófica; o si se prefiere, que sólo se puede hacer una filosofía del hombre si se lo piensa como ser humano o persona y no como cosa cuestión que representa el punto de partida de la moral; por tanto la filosofía del hombre sería posible sólo si es pensada desde un compromiso moral.

En efecto, ya hemos visto que la antropología filosófica exige ir a las cosas mismas. En nuestro caso tal exigencia es empezar tratando al otro como ser humano, lo que significa ponerlo como sujeto de una vida humana, con todas sus dimensiones, con aquellas dimensiones que muestra mi propia vida, reconociéndolo en definitiva como hombre pleno. De ahí que en el *caso humano no haya ontología sin moral*, sobre todo teniendo en cuenta la conexión entre experiencia, ontología y praxis. Pues un ser no es una esencia oculta, sino el comportamiento que muestra; mas en el caso del ser humano el comportamiento no es una variable fija, sino que responde en la mayor medida a como se espera que uno se comporte o a como se le deja a uno que se comporte. Si al otro se le considera una cosa o un animal, porque se le trata como tal, es obvio que en el plano teórico también se considerará que es una cosa o un animal. Si además en la vida sociopolítica también está tratado y considerado como tal, el otro en cuanto ser será —o podrá pensarse y en definitiva hacerse— animal o cosa.

Es evidente que en tales condiciones no hay antropología filosófica porque no hay seres humanos. Pero ¿se podría decir que en ese caso al menos habría antropología filosófica de mí mismo? Tal posición sería una ingenuidad, ya que *a posteriori* sabemos que eso no es posible, porque lo que uno piensa sobre los demás en cuanto seres humanos no puede dejar de pensarlo sobre uno mismo también en cuanto ser humano. Por eso poner a los otros como cosas o animales es pensarse también a uno mismo como cosa o puro animal y, en consecuencia, hacer radicalmente imposible una antropología filosófica.

No podemos entrar ahora a juzgar si esa postura es en realidad un autoengaño desmentido por nuestra propia experiencia. Ahí se anuncia el problema de la alienación; de todos modos el hecho es que la antropología filosófica en cuanto ontología del ser humano sólo es viable en una decisión moral sobre los otros; o si se prefiere, la antropología filosófica se fundamenta en una moral; y lo que es lo mismo, la moral parte de la posición de los otros como seres humanos como el propio sujeto, y ese mismo punto de partida es el de la antropología filosófica. Por tanto, antropología filosófica y moral terminan teniendo como punto de partida la misma realidad; y que no es otra que la peculiar forma de ser del hombre, que puede ser considerado y tratado como persona y como cosa. La ontología del ser humano no está clausurada, precisamente porque se hace a sí mismo; si se piensa como cosa puede convertirse en cosa y tratar a los demás como tales. Sólo entonces se cumpliría aquel objetivo de la ciencia que con tanta brillantez rechazaba Merleau-Ponty, de cerrar sobre mí el universo de la ciencia; sólo entonces podría pensarme totalmente desde lo otro, desde el museo de la ciencia; sólo entonces podría pensar la historia desde lo otro, como resultado azaroso o ineludible de multiplicidad de causalidades, donde el ser humano, como intersección de otras causalidades, no sería sino el cruce de influencias. En tal caso la historia se nos escaparía totalmente a nuestra decisión. Entonces ya no hay, evidentemente, antropología filosófica, pero tampoco es posible ninguna moral. Antropología filosófica y moral tienen como condición la misma estructura.

Pero aún hay más. Una antropología filosófica que no reconociera a los otros como seres racionales no sería posible porque sería necesariamente un lenguaje particular sobre el ser humano en principio no aceptable para quienes son puestos como cosas, ya que son considerados como incapaces de aceptar ese mismo discurso. Un discurso universal sobre el ser humano tiene que empezar por anticipar una intersubjetividad universal, cuyos momentos de realización son las diversas sociedades humanas. La experiencia humana que en ellas anida sólo es humana si acepta a esos seres como hombres plenos; y sólo entonces vale esa experiencia como ejemplo o modelo de contrastación, que se exigía en la experiencia hermenéutica; pero para ello los otros tienen que ser pensados como hombres plenos.

Aquí se enraíza, por otro lado, el carácter utópico de la antropología filosófica, en dos planos, uno de los cuales fundamenta al otro. En efecto, la antropología filosófica es utópica porque puede servir para investigar en nuevos modelos de vida (Rubio Carracedo, p. 80). Pero esas utopías deben someterse a la crítica antropológico-filosófica, como cualquier otra imagen del ser humano, porque puede haber buenas y malas utopías. La importancia del control de esas utopías radica en que en el caso del ser humano lo posible puede convertirse en real, pero también sabemos que no todo trato posible en relación con el ser humano es igualmente humano, pues puede potenciarlo en cuanto ser humano o tender a negarlo como tal.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Los textos que se pueden recomendar en este tema se refieren en primer lugar al carácter autobiográfico del ser humano. Aparte de Dilthey, del que se pueden leer algunas páginas del tomo VII de sus Obras, publicadas en el FCE, México, p. e. pp. 16-50 (preconceptos descriptivos) y 215-228 (la vivencia y la autobiografía), Julián Marías ha destacado esta faceta, señalada, por supuesto, por Ortega y Gasset. De Marías se puede leer el cap. 7 de su Antropología metafísica, publicado actualmente en Madrid, Alianza Universidad.

Conviene, en segundo lugar, tener presentes las dificultades de la antropología filosófica, expuestas de modo accesible por Heidegger, tanto en el texto citado ya de su libro *Kant y el problema de la metafísica,* como principalmente en su *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires, Nova, en el n.° 3 del cap. IV, titulado «Ser y pensar»; este texto es muy importante para comprender la imposibilidad de una antropología filosófica de rasgos. Esa perspectiva es también la adoptada por F. Martínez Marzoa, del que puede leerse el cap. 13 de su *Iniciación a la filosofía,* Istmo, 1974.

Por último y como introducción a la perspectiva que aquí defendemos se puede leer el artículo completo de Apel, del que hemos citado un texto, actualmente asequible en castellano, en su obra *La transformación de la filosofía II,* parte I, No. 3 titulado «Ciencia, hermenéutica, crítica de las ideologías: proyecto de una teoría de la ciencia desde una perspectiva antropológica», Madrid, Taurus.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Trate de relacionar las palabras autoimagen, autointerpretación, autoconocimiento y autobiografía.
2. ¿En qué sentido el hecho de que el ser humano se autorrefiera impediría el hacer una antropología filosófica de «rasgos»?
3. Antropología filosófica o filosofía antropológica: ¿qué resultaría estrictamente hablando más correcto? ¿Por qué?

Tema IV

Antropología, hermenéutica e historia: las condiciones de verdad de la antropología filosófica

En la antropología filosófica se pretende dar una idea del ser humano a partir de nuestra autoexperiencia, como explicitación de mi propia vida, orientados por unas categorías que nos dan la estructura de esa vida y unos «fenómenos» o escenarios en los que esa vida aparece o se organiza como una biografía. Esa idea tiene que ser válida para todos los seres humanos, lo que sólo se puede conseguir en la mediación de la interpretación que los otros hacen de sí mismos. No es, por tanto, una teoría ni sobre mí mismo ni sobre los otros, porque debe englobar a toda la humanidad (ver A. González, 1993, 130). Para ello la idea sobre el ser humano que nos hayamos hecho no tiene valor si no está mediada por las ideas del ser humano que laten en otras culturas o pueblos, pues de lo contrario mi experiencia sería elevada a canon de todas las demás. Hay que contar con la historia de otros, con otras culturas, con otras tradiciones, como mediaciones de la posibilidad misma de una experiencia universalizable. Como existen multitud de autoimágenes, parece lógico pensar que existen también multitud de seres humanos diversos o diferentes.

¿Qué valor tiene entonces mi autoimagen o la explicitación que nosotros hagamos en nuestra filosofía del ser humano? Si la pregunta es filosófica, se plantea, ya lo sabemos, con una pretensión de validez universal. La antropología filosófica pretende un discurso universal sobre el ser humano. Para ello necesita discutir las propias pretensiones y mediar también al máximo el saber con la antropología cultural, como saber sobre la diversidad de los seres humanos, ya que la diversidad de imágenes del ser humano parece ponernos ante una diversidad de seres humanos. La técnica necesaria para esa mediación es la hermenéutica. Por eso necesitamos exponer una noción de hermenéutica, el tipo específico de experiencia hermenéutica a la que deberemos acudir y, por fin, el marco histórico de referencia de la aplicación hermenéutica.

I. INTRODUCCIÓN A UNA NOCIÓN DE HERMENÉUTICA

1. De «técnica de interpretación» a «orientación filosófica»

La hermenéutica es en principio, como dice Dilthey, «la técnica de la interpretación de testimonios escritos» (O.C., VII, p. 324) y surge cuando una comunidad se ve obligada a descubrir el significado de unos textos. Empezó siendo una técnica para descifrar los mensajes de los dioses traídos por su

mensajero, Hermes, mas luego se convirtió en una técnica para tratar los textos que se iban alejando del presente vivo de la comunidad. Así, la primera tradición hermenéutica fue una técnica para el tratamiento de los textos clásicos con el fin de descubrir en ellos lo original de un texto frente a interpolaciones espurias. Pero pronto superó el tratamiento formal y pasó a convertirse en técnica de apropiación del significado.

La hermenéutica implica, por tanto, un texto alejado de la actualidad de una comunidad. La hermenéutica se desarrolló, por ejemplo, intensamente en el estudio de la Biblia en los primeros años del cristianismo. La segunda gran etapa de la hermenéutica se da a raíz de la ruptura del cristianismo en el Renacimiento, precisamente ante la diferente postura que los católicos y los protestantes adoptan frente la Biblia, desarrollándose, sobre todo por parte de Flacius, una especie de principios básicos para toda hermenéutica, por ejemplo, la necesidad de captar la intención que late tras la obra y que sería la que da unidad a la misma; por eso la unidad de estilo no es meramente formal, sino que depende de la unidad de intención. Toda obra ha sido fabricada «según reglas», por tanto según reglas ha de ser interpretada. Por ello las diversas partes de un todo se hacen inteligibles por su relación a ese todo y a sus demás partes (cfr. Dilthey, ob. cit., p. 330).

Más tarde aparecerán otros factores de interpretación según los cuales el intérprete debe situar el texto en el contexto literario y en otros contextos más amplios, por ejemplo, el etnográfico, sociohistórico, como postula Ernesti. A continuación, Schleiermacher formulará ya el arte de la interpretación fundamentándolo en una fuerte teoría filosófica, con lo que la hermenéutica dejaba de ser una mera técnica de interpretación para convertirse en una orientación filosófica situada en la tradición kantiana, ya que poniendo en práctica la idea que hemos citado de Flacius, en la obra a interpretar habría que descubrir la actividad creadora que le da sentido, lo que sería imposible sin la comprensión. La principal aportación de Schleiermacher se va a centrar en este aspecto especialmente interesante para nosotros; porque interpretar se convertía en un «reconstruir», puesto que la interpretación tendría en su base la comprensión de ese proceso creador:

> «La visión viva del proceso creador en que surge la obra literaria llena de vida es la condición para el conocimiento del otro proceso que consiste en comprender el conjunto de una obra partiendo de los signos escritos, pasando de aquí al propósito y la índole espiritual del autor» (Dilthey, ob. cit., p. 332).

Ahí se estaba anunciando una nueva visión de la historia y de lo psicológico, ya que el proceso de comprensión se enmarca en la «necesidad insaciable de completar la individualidad propia mediante la visión de otras individualidades», la comprensión no es sólo una técnica, sino un modo de ser constitutivo del ser humano, así «el análisis del comprender constituye, por tanto, la base para la fijación de las reglas de la interpretación»; inmediatamente destaca Dilthey un punto esencial de la hermenéutica y también para la antropología filosófica. Obviamente, el objetivo de la interpretación no es sólo disfrutar de una obra de arte o de una obra literaria. La importancia que tenían para la vida personal y social la Biblia o el Derecho, ámbitos más frecuentes de la interpretación, confería a la hermenéutica un alcance universal. El intérprete de una norma de derecho pretende que su interpretación sea válida para todos, pues de lo contrario no serviría la interpretación. Lo mismo ocurre con la interpretación religiosa. La interpretación pretende alcanzar el sentido verdadero del texto, no sólo poetizar con motivo de un texto o de una norma de derecho. A partir de Schleiermacher se constató que esa validez sólo podía «derivarse de la naturaleza del comprender», ya que la

> «individualidad del intérprete y la del autor no se enfrentan como dos hechos incomparables, ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión» (Dilthey, ob. cit., p. 334).

Tenemos, en conclusión, algunos principios básicos de la hermenéutica. Primero, hay una *comunicación*, pero *rota*, unos textos cuyo sentido no se entiende bien. Segundo, la hermenéutica afecta a *ámbitos importantes* para la vida, que se refieren a las relaciones sociales y a lo religioso (o ideológico en sentido amplio), donde la acción está regulada por la tradición, que además, en nuestras sociedades, tiene como puntos últimos de referencia el Derecho romano y la Biblia; de ahí que estos dos ámbitos hayan sido fundamentales para la aplicación de la hermenéutica. Tercero, la hermenéutica se desarrolla, por lo último, de cara a un *compromiso práctico*. Cuarto, la hermenéutica se basa en la *comprensión*, lo que significa que sólo interpretamos porque somos capaces de hacernos cargo de los otros, lo que sólo es posible, y es la quinta característica, si de antemano proyectamos o disponemos de un *preconocimiento*, que sólo es posible por nuestro propio conocimiento. Llevamos con nosotros mismos una sombra que nos permite comprender a los demás, ya que de antemano estamos con otros. Esto es lo que en términos técnicos se entiende como el *círculo hermenéutico*, y así anunciamos la sexta nota de la hermenéutica, con la que se anuncian los serios problemas que la antropología filosófica debe abordar, y precisamente en uno de los puntos más importantes de la confluencia de la antropología filosófica con la que en este contexto puede ser considerada como la ciencia humana por excelencia, la antropología cultural.

Ahora bien, si necesitamos proyectar un horizonte de comprensión, ¿no anulamos de hecho la «otredad» misma, que era la única razón de haber acudido a la hermenéutica?; ¿no nos bastaría en ese caso con profundizar en nuestra experiencia propia o en su horizonte de posibilidades, para conseguir una imagen válida no centrada en lo puramente actual? Pero entonces ¿qué función representan los otros pueblos?, ¿se limitan a ejemplificar posibilidades nuestras? Estas preguntas obligan a la hermenéutica a enfrentarse de un modo perentorio con el problema de la relación entre la verdad y la historia. Porque si la comprensión exige como campo de actuación el despliegue de

posibilidades del intérprete, nada nuevo parece darse, con lo que se anularía la historia; y si surge algo nuevo, ¿cómo es en ese caso posible la interpretación, si en principio es nuevo y eso supone que yo por definición no tengo un preconocimiento de lo nuevo?

Este problema es uno de los más arduos de la antropología filosófica y por supuesto también de la antropología cultural. De todos modos es necesario no perder de vista que cualquier planteamiento que se haga de la antropología filosófica termina enfrentándose con esa pregunta, si no se parte de que lo que nosotros creemos que es la realidad humana es esa realidad, de la cual las demás humanidades, los varios miles de culturas que se han dado en la Tierra, no serían sino bocetos, preludios e incluso degeneraciones. Este problema alcanza a lo más medular de la filosofía occidental, en la medida en que en él aflora la concepción misma del ser que ha guiado a la cultura occidental como muy bien lo ha visto Emmanuel Levinas (Cf. Derrida, 1979, 117 ss.).

2. Modelos de hermenéutica: la traducción y el restablecimiento del consenso

Pero antes de abordar este tema debemos avanzar en la concepción de la hermenéutica que aquí defendemos y en la cual creemos que es viable una antropología filosófica que trascienda los planteamientos abstractos que ya hemos comentado y descubierto que provienen de buscar sólo la diferencia entre un ser humano abstracto y los animales. Lo haremos de la mano de Gadamer y alguno de sus críticos.

Como elemento ejemplificador de la estructura hermenéutica Gadamer utiliza la experiencia del traductor, partiendo del postulado básico de que toda apropiación del significado presente en textos de otros contextos históricos (otras épocas históricas), de otros idiomas o de otras culturas, suponen una traducción posibilitada por el dominio previo de una cultura o de un lenguaje, o por la comprensión de una época histórica. En todos estos casos se trataría de ejemplos que se pueden comprender desde la estructura de la traducción, ya que siempre se trataría de traducir el texto antiguo a un lenguaje asequible en la actualidad, la cultura ajena a términos de nuestra cultura —lo mismo, por otro lado, que debe hacer el antropólogo cultural (Cf. Evans-Pritchard, 1974, 15)— y otro idioma a nuestro propio idioma. El análisis de la traducción de un idioma a otro nos enseña la estructura de la experiencia hermenéutica. El dominio de la primera gramática nos capacita para aprender una segunda y así poder traducir un lenguaje a otro, aun cuando la traducción completa sea imposible. Con esta experiencia se ve que la razón pensante, aun dándose en moldes lingüísticos, se escapa a los mismos, como dice Gadamer (1965, p. 380), aunque sólo sea para expresarse en otros lenguajes; eso significa que el dominio de un lenguaje es una experiencia de tal tipo que conoce sus propios límites, aunque sea confrontado a la existencia

real de otros lenguajes. El aprendizaje de nuestra lengua implica aprender a aprender otros lenguajes y por tanto la posibilidad misma de traducir.

Esta situación, normal cuando estamos ante un lenguaje desconocido, es corriente también en otros contextos, incluso en la vida ordinaria, en la que se pueden presentar situaciones en las que diferentes grupos o personas distintas pueden utilizar expresiones no compartidas por los otros, siendo necesario, si se quiere restablecer el contexto comunicativo, hacer un esfuerzo para llegar a un consenso en el uso de tales términos. De ese modo el lenguaje, que posibilita en general la comunicación, permite también su restauración en caso de que por el mismo lenguaje se hubiera roto.

Pero no se debe olvidar un detalle que menciona Gadamer, ya que «el consenso de la conversación implica que los participantes están dispuestos a él y que intentan dejar valer en sí mismo lo extraño y opuesto» (ob. cit., p. 364). El consenso implica voluntad de alcanzarlo, respetando la opinión del otro, no negándola, y buscando un lenguaje de consenso que integre en una síntesis superior los motivos tanto del otro como propios. Lo mismo pasa también en la traducción, cuando la peculiaridad de un giro convierte en imposible la traducción literal o perfecta. En estos casos el traductor no niega la peculiaridad o podríamos decir la «personalidad» de los lenguajes, pero se esforzará por encontrar o crear en su lengua el giro que exprese mejor lo expresado en el otro idioma. Esto es muy frecuente en la traducción de poesía, donde la traducción es ella misma verdadera creación poética. Pero en estos casos aparece una reflexión que pretende trascender hasta lo que el lenguaje dice y más allá de cómo lo dice, para captar eso dicho y traducirlo en el otro idioma; hay una reflexión que trata de captar lo aludido en el lenguaje. En los casos en los que la comunicación está rota y se busca un consenso, se pretende también reflexionar o captar la situación que el lenguaje parecía ocultar para ponerse de acuerdo a partir de ella, creando un lenguaje en cierto modo nuevo. Los ensayos de trascender el lenguaje suelen ser frecuentes para restaurar consensos rotos en sociedades escindidas en virtud de la edad, del sexo, de la clase social o de la situación cultural (en sentido ordinario), ya que en esas circunstancias el lenguaje no suele referirse a la misma situación.

Evidentemente la creación de ese lenguaje nuevo, que además es una traducción, implica que el traductor no sólo tiene un horizonte lingüístico, sino también un preconocimiento. Un texto sólo es interpretado si empieza siendo reconocido como texto. El conocimiento previo implicado en una interpretación hermenéutica es el conjunto de prejuicios no necesarios o puestos en juego en esa interpretación. No es posible la hermenéutica sin prejuicios, sin un conocimiento previo sobre la cuestión de la que se ha escrito, de lo que se habla en el texto, etc. En ese conocimiento previo está incluido también nuestro conocimiento tácito; por eso se puede decir que no hay un espectador desinteresado, un hermeneuta que actúe sin prejuicios; más aún, el horizonte que toda interpretación presupone o posibilita que «todo tiempo debe-

rá comprender un texto tradicional a su modo» y por eso precisamente la comprensión «no es una conducta sólo reproductiva, sino siempre productiva» (Habermas, 1968, p. 280), del mismo modo que la narración histórica puede desvelar los hechos mejor desde el futuro que desde el presente de los mismos.

Esta característica de la hermenéutica es muy importante precisamente en la interpretación de otras culturas, aunque en ese rasgo podemos vislumbrar un motivo fundamental en la constitución de las ciencias humanas y que está en relación con el distanciamiento necesario para comprender una realidad. El ejemplo de Danto sobre la narración histórica es ilustrativo (cf. Habermas, ob. cit., p. 270), el descubrimiento de rasgos románticos en las obras del clasicismo no significa que estuvieran ya intencionalmente presentes en los clasicistas, de modo que, por más que describiéramos su conciencia intencional, no descubriríamos una actitud romántica ante el mundo. Sin embargo, la configuración posterior de esa actitud permite descubrir fácilmente en las obras de autores del siglo XVIII constelaciones de sentido que la preceden y anuncian, lo mismo que en Petrarca se anuncia ya la preocupación intimista del Renacimiento (Cfr. M. Durán, 1981). En general, lo mismo pasa con otras culturas; la participación en ellas puede impedir comprenderlas, o en todo caso, sólo se puede descubrir toda su trama desde un horizonte más amplio; del mismo modo que sólo desde cierta lejanía podemos percibir la estructura de una ciudad o el sentido de un período histórico. Igualmente el sentido de una cultura como totalidad no siempre está abierto a sus participantes, sino que quizás sólo se haga plenamente visible desde el futuro de esa cultura.

3. Hermenéutica como saber práctico y el problema de la verdad

Otro aspecto de la hermenéutica señalado por Gadamer y cuyo mérito es reconocido por Habermas es haber entendido el carácter práctico de la hermenéutica, entender la interpretación como aplicación. Así, interpretar la Sagrada Escritura, el Derecho romano o discutir sobre normas de Derecho es para aplicarlos a la conducta. Por eso se puede comparar la hermenéutica con la *phronesis* aristotélica. El saber práctico a cuyo servicio está la hermenéutica no es un saber sobre cosas sino un saberse, pues constituye parte de la persona; por eso es un saber global, ya que en las cuestiones personales los medios no son aislables de los fines, pues medios y fines se pertenecen mutuamente; como en una obra dramática, el desenlace como fin está en la trama. El saber logrado por la hermenéutica quiere ser *global, reflexivo y práctico*. En la hermenéutica se trata de lograr «aclarar partiendo de las tradiciones una posible autocomprensión de grupos sociales que dirija la acción» (Habermas, ob. cit., p. 278), posibilitando un consenso del que depende la

acción comunicativa. En todos estos casos el significado de los términos o la relación de la norma con los casos particulares no es la del género y la especie o la especie y sus casos particulares (como ocurre cuando se trata de reglas técnicas), sino que en el saber práctico esa relación es dialéctica ya que la norma sólo tiene sentido en su aplicación, pues no existe un saber previo independiente que actuara como un saber trascendental, sino que es en la práctica en la que nos apropiamos y podemos definir la interpretación, que será obviamente aplicación. Habermas, por otro lado, mantiene una seria discrepancia con la utilización que hace Gadamer del poder de la hermenéutica, pues no la utiliza para la producción de un discurso universal en el que se sientan representados todos los posibles interlocutores.

Todo esto plantea un delicado problema en la relación a la noción de verdad, que Gadamer quiere ilustrar con el modelo de la experiencia estética. Empecemos diciendo que en *Verdad y método* Gádamer trata de superar la noción de verdad propia de las ciencias, mediante la elaboración de otra noción de verdad previa, que en todo caso soporta a aquélla en el sentido en que las verdades no unívocas sino por aproximación o consenso propias del modo como actuamos en el mundo ordinario —el mundo de la vida— serían requisito, siempre olvidado pero siempre supuesto, de la verdad científica. El modelo de esa nueva noción de verdad es la *experiencia estética*, en la que no se trata de conseguir ninguna verdad en sentido científico. Desde esa perspectiva la verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de la verdad a que se atiene la hermenéutica y que puede verse ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica (Cf. Vattimo, 1986, 119), lo cual significa que no pertenece al género de la demostración lógica unívoca, sino al mundo de la persuasión mediante el discurso y apelación a razones que ponen en juego las creencias y opiniones sobre el mundo histórico y cultural, sobre el mundo de la vida o *Lebenswelt*. Pero según Gadamer, el alcance de la hermenéutica no es sólo el ámbito de las humanidades y la experiencia estética —en realidad esa limitación era exclusivamente metodológica—; de hecho la hermenéutica, en la medida en que su ámbito es el de la retórica, se extiende a toda ciencia, pues «toda ciencia que ha de convertirse en práctica depende de ella» (Gadamer, 1971, p. 64). Aquí Gadamer se hace eco de los problemas que Husserl planteó en su última obra *La crisis de las ciencias europeas*.

Desde esta perspectiva Gadamer interpreta como una verdad de carácter retórico, sobre la que sólo hermenéuticamente se puede hablar, incluso los paradigmas de Kuhn, donde se muestra la índole retórica de las ciencias, ya que como es sumamente sabido, y también nosotros hemos aludido a ello, «el hecho de que se afirme un paradigma no es a su vez un hecho que pueda describirse según términos de demostración científica» (Vattimo, ob. cit., p. 121). Mediante la acentuación retórica de su noción de verdad, la hermenéutica trataría de llenar de contenido lo que tradicionalmente se ha dado en llamar el *carácter convencional* de las teorías científicas. Ahora bien, el problema está en el *valor de las razones retóricas*. No se pierda de vista que hemos

aludido a esta cuestión precisamente al preguntarnos por la verdad que maneja la hermenéutica. Pero Gadamer se mueve en un pensamiento conservador, pues lo que para él cuenta es el limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y de la técnica en favor de una racionalidad social que no sienta ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, es decir, de los convencionalismos globales de la configuración ideológica occidental, respecto a los cuales se coloca en una relación de sustancial continuidad. La pretensión de la ciencia de exponer su noción de verdad como la única se puede criticar proponiendo otra noción de verdad procedente de la experiencia del lenguaje en una comunidad que implica «una conciencia común que a él (a Gadamer) le parece perfectamente en orden y respecto a la cual la hermenéutica no tiene verdadera función crítica de reconstrucción y recomposición» (Vattimo, ob. cit., p. 126). Es decir, las propuestas de Gadamer no asumen una tarea crítica global.

4. Hermenéutica y crítica

Hemos citado la crítica de Vattimo a Gadamer por ser distinta de la crítica que le hace Habermas, y porque en ella aparece también la divergencia del sentido con que aquí nos apropiamos de la experiencia hermenéutica. En efecto, según la acusación de Vattimo, la eliminación de la función crítica que la hermenéutica mantendría respecto a la tradición proviene de la pérdida del impulso nihilista que anida en el pensamiento de Heidegger, nihilismo que Vattimo ha explicado con gran claridad en el capítulo anterior (ob. cit., pp. 101-114). Pero a mi entender y prescindiendo de la posible verdad de esa derivación, existe una raíz anterior del que, con todos los respetos, podríamos llamar el conservadurismo de la hermenéutica de Gadamer y que provendría precisamente de la absolutización del lenguaje, de una «ontologización» de la tradición con una hipóstasis del lenguaje. En general se puede decir que, las sociologías que se preocupan de captar el sentido de la acción social hipostasían el lenguaje, de manera que tanto la interpretación basada en el segundo Wittgenstein —el de los juegos del lenguaje— como la interpretación hermenéutica, coinciden en que describir el sentido motivado de la acción social es describir la tradición lingüística de ese grupo.

Pero la vida social no se reduce al lenguaje, pues si la lengua nos domina, no todo dominio es de ese tipo. La historia no es sólo lenguaje, sino trabajo y poder; y entender o apropiarse de un sentido exige apropiarse de las condiciones en que ese sentido se encarna. Gadamer entiende el contexto de los textos sólo como una estructura de relaciones simbólicas, olvidando que también tiene detrás las relaciones de trabajo y de poder. Para Habermas, por el contrario, el lenguaje es

> «un momento de un contexto que está también constituido, aunque esté mediado simbólicamente, por la coacción de la realidad; por la coacción de la naturaleza exterior que se introduce en los métodos de la disponibilidad tecnológica, y por la coacción de la naturaleza interior que se refleja en la represión de las relaciones sociales violentas» (ob. cit., p. 289).

De ahí que la apropiación de un sentido sea mucho más que la apropiación lingüística o de contextos sólo lingüísticos, pues en realidad debe implicar un conocimiento social. Pero en ese momento ya no nos vale una noción retórica de verdad o que siga el modelo de la experiencia estética, porque la verdad de una explicación o comprensión de una realidad humana depende de los intereses que la rijan. Así los paradigmas tienen detrás compromisos políticos diferentes frente a los otros y a la propia sociedad, como me he esforzado por mostrar en otros lugares (cfr. San Martín, 1984 y 1985); con todo ello desbordamos la pura hermenéutica retórica.

Con esto creo haber expuesto algunos puntos fundamentales del método hermenéutico dentro del cual, a mi entender, es posible comprender la naturaleza del saber filosófico sobre el ser humano; y si me he extendido es porque era necesario, por una parte, exponer los objetivos y condiciones de funcionamiento de una hermenéutica como condición imprescindible para enriquecer o mediar mi propia imagen o concepción del ser humano y enriquecer la experiencia humana con otras posibilidades —momento en el cual nos desenvolveríamos en el nivel de la experiencia estética o incluso retórica—. Pero, por otra, también era necesario adelantar las líneas de la construcción filosófica de una antropología filosófica que sólo puede concebirse como un saber crítico, para lo cual debe trascender el relativismo e historicismo consecuente a la reducción de la historia a lenguaje.

II. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA

1. La hermenéutica de los lenguajes distorsionantes o radicalmente otros. El psicoanálisis como modelo

Con esto podemos hacer ya el esfuerzo de aplicar lo que hemos dicho a nuestro caso. Pero aún debemos introducir un paso mediador. La interpretación hermenéutica no pretende sin más la reproducción de las autoexperiencias de los otros, pues tiene como meta ampliar nuestro propio horizonte y crear un lenguaje compartido. La diversidad de culturas, de tradiciones, de pasados desconocidos, de textos incomprendidos impide cualquier tentación de idealismo absoluto, de pensar que de mí voy a sacar la totalidad del mundo. La experiencia hermenéutica debe ser productiva, logrando en ella una verdad que le estaba vedada a la conciencia que partiera sólo de su autoexperiencia. Pero el reconocimiento de la necesidad de la experiencia hermenéutica no implica caer en el historicismo, aunque tampoco la diversidad de las culturas nos puede dejar indiferentes, por más que en la experiencia hermenéutica el horizonte de comprensión del que parto, y que sería en nuestro caso nuestra propia Idea de ser

humano, no puede ser abolido. Por otro lado hay que ser conscientes de la diversidad de experiencias hermenéuticas posibles y que hemos ido citando.

En la interpretación gadameriana de la hermenéutica se da cierta incapacidad para traspasar el mundo del lenguaje hacia el conjunto de la acción social. Desde esa perspectiva la postura de Gadamer podría ser considerada como una especie de idealismo en la medida en que la sustancia de la historia estaría —aunque fuera sólo metodológicamente— en el lenguaje, y una especie de relativismo, al no ofrecer ningún criterio para una crítica de los diversos lenguajes. Y si ese planteamiento conlleva problemas, como hemos visto, en la discusión racional de los paradigmas que rigen las ciencias, cuya verdad no sería sólo retórica, todavía resulta más difícil en los casos en los cuales se trata de comprender lenguajes que ni siquiera son comprendidos por quien los profiere; razón por la cual en estos casos la apropiación del sentido no trata de reducir un lenguaje a otro, ya que es preciso comprender la dialéctica de ocultamiento y desvelamiento en que está inserto ese lenguaje incomprendido.

Tal es el caso del psicoanálisis y en gran medida es también el caso de la interpretación de ritos, mitos y religiones no sólo de otros pueblos sino también de nosotros mismos, casos todos estos en los que el sentido inmediato puede representar la distorsión de una realidad que sólo de ese modo distorsionado accede al nivel consciente. Así, el psicoanálisis ha servido a Habermas de modelo para mostrar el funcionamiento de la hermenéutica en todos estos casos en los que la hermenéutica ya no puede comprenderse «según el modelo de la traducción» (Habermas, 1971, p. 147). En todos estos casos la comprensión del sentido pasaría por la construcción de una teoría que atienda al desarrollo de la persona, a sus dificultades y necesidades, que cuando no se satisfacen debido a una falta de autonomía instaurada en las instituciones o en el seno de la familia, pueden llevar a una ruptura de la comunicación con los otros o con uno mismo, creando síntomas ininteligibles para la comunidad y para el propio individuo. El objetivo del psicoanálisis sería restaurar la comunicación rota con uno mismo; pero para ello el psicoanalista necesita una *teoría que represente una Idea del desarrollo de la persona adulta madura*, Idea que el psicoanalista ha formado en una interacción práctica con sus pacientes y desde la cual se puede «comprender» el fracaso de algunos y por consiguiente el sentido de sus síntomas. Ahora estamos ya en condiciones de aplicar todo el modelo al caso de la antropología filosófica.

Porque lo mismo nos ocurre con la comprensión de los otros En efecto, la apropiación del sentido de la experiencia de los otros no se puede dar al margen de una *teoría del desarrollo de la humanidad como género*, en el cual han nacido posibilidades y estructuras sólo desde las cuales se pueden comprender esas otras etapas. Esto exige no perder de vista, por un lado, la situación del intérprete, situación a la que pertenece su motivación; y, por otro, la situación del interpretado ni la relación entre ambos.

En este caso el intérprete se presenta como un filósofo que, mediante la contrastación de su autoexperiencia con la que los otros manifiestan, y por sus propias fuerzas, es decir, desde sí mismo, pretende formular una Idea del ser humano. El filósofo asume con todo rigor el ejercicio de la racionalidad, considera incluso que pertenece a una etapa nueva de la humanidad, la de la filosofía, en la cual el saber pretende basarse en la racionalidad, con el objetivo de ofrecer una *Idea universal del ser humano*, lo que significa que es una Idea que se presenta como asumible por todo ser humano y que no sólo intenta ser una Idea teórica, sino una Idea con una orientación práctica universal, orientando, pues, hacia una acción universalizable.

La experiencia hermenéutica que quiere ejercitar el antropólogo desde la filosofía, sería una experiencia que buscaría en los otros una verdad sobre el ser humano que constituya una experiencia verdadera sobre sí mismo y sobre los demás. Por eso no trata de buscar en esa experiencia lo que es perecedero o caduco, es decir, estrictamente particular, no asumible por los demás, sino lo que se presenta como universal. Para ello tenemos que desterrar los continuos esfuerzos por descubrir a los otros como nuestro pasado, porque, en ese caso no reconoceríamos plenitud humana a los otros, con lo que difícilmente podríamos ver en ellos rasgos de universalidad. Desde mi perspectiva lo que en ellos debemos descubrir no es nuestro pasado, sino más bien otro modo de ser humanos, en el cual en todo caso debemos aprender sobre nosotros, e incluso a veces verlos como nuestro futuro utópico sin por ello considerarlos como nuestros primitivos. La consideración de los otros como nuestro pasado lleva incluso a convertir en inviable una correcta antropología cultural (cf. San Martín 1985, caps. V y VIII).

2. La «equiparación de los sentidos»: la filosofía del ser humano no se disuelve en la antropología cultural

Ahora bien, no ver a los otros como nuestro pasado, considerando sus instituciones y su modo de ser como un esbozo indiferenciado de nuestro modo de ser, no debe llevar como alternativa a disolver la filosofía en la antropología cultural, pues eso implicaría desconocer la relación del intérprete con los otros. En efecto, siempre le cabe al hermeneuta aceptar a los otros como seres humanos desligados de nuestro presente y, por tanto, totalmente otros. En realidad la apropiación del sentido en la antropología cultural se dio en la escuela boasiana, que defendía un relativismo cultural bastante extremo. Desde el relativismo cultural todos los sentidos del ser humano son iguales, lo que implicaría la disolución de la filosofía en antropología cultural. Para esta visión —ahora propia de Rorty— que se inspiraría en Heidegger, todas las concepciones del ser humano y todas las explicaciones de la vida serían igualmente válidas. Esa posición, sin embargo, lleva implícito el olvido de la constitución efectiva de la historia, sólo en la cual tenemos experiencia de los

otros, sólo en la cual, por tanto, podemos hacer antropología cultural y filosófica, y en la cual no todos los sentidos ni explicaciones de la vida son iguales.

Basta detenerse un poco en aquellas antropologías en cuyo seno se empezó a revalorizar el sentido al margen de la función, las de los antropólogos americanos, para observar que los indios que ellos estudiaban estaban recluidos en las reservas, siendo museos vivientes cuyo sentido estaba artificialmente arrancado del presente de los antropólogos una vez que no pudieron medirse militarmente de igual a igual con la cultura de los blancos, que era la de los antropólogos. Decir en esas condiciones que todas las culturas son iguales, resulta cínico o al menos desafortunado. Por eso es cierto que lo que se llama la constitución del horizonte etnológico implica el relativismo cultural (cf. San Martín, 1985, pp. 124 ss.), elemento importante para destruir toda filosofía de la autoconciencia, pues implica la definitiva inmersión «en el contexto de las interpretaciones» a que antes aludíamos.

Ahora bien, si la presencia de multitud de interpretaciones lleva la relativización de todas, es decir, el descubrimiento de su carácter particular, en la práctica no hay igualdad; además la propia filosofía nace precisamente de la conciencia de la particularidad de las respuestas tradicionales. Por eso disolver la filosofía en la antropología cultural es desandar un camino que la filosofía había recorrido por lo menos en la actitud, y que la historia ha realizado en la vida real. Porque el relativismo está superado en la vida y en la historia efectiva, en el nivel práctico. El estudio de las particularidades, que el hermeneuta quisiera proponer como la experiencia de una verdadera alteridad en la que todos nos nivelamos, supone de hecho la facticidad histórica, cuya sustancia es precisamente la desigualdad. Por eso, si bien la experiencia etnológica hace que la conciencia se vea precipitada en el contexto contingente de las tradiciones, la situación histórica efectiva obliga también a pensar una interpretación de carácter universal.

No nos sería difícil mostrar, por otro lado, la inconsistencia de la disolución de la antropología filosófica en la antropología cultural, ya que sólo es posible, o bien a costa de negar la propia antropología cultural al convertirla en un recuento de particularidades, de las que no se podría extraer ninguna regularidad, o bien a costa de ensancharla tanto que de hecho en ella anide la totalidad del proyecto filosófico sobre el ser humano, es decir, la propuesta de una Idea universal del ser humano. Y si personalmente considero que la antropología cultural debe dar este paso —y creo que lo da, mostrar eso era el objetivo de mi libro de 1985—, no se puede decir que la antropología cultural absorba la totalidad de la reflexión filosófica sobre el ser humano, porque ésta debe estar presente en toda ciencia humana. Pero para ello hay que privilegiar el interés de elaborar un discurso universal, un discurso que trascienda toda particularidad; la filosofía o el interés filosófico tienen que ser un interés universal. Ahí radica la diferencia con las ciencias particulares del ser humano que normalmente están constituidas por un interés práctico (o

incluso a veces sólo técnico), pues tratan de conocer las regularidades de los otros, bien para usarlos (psicología ergonómica, industrial —taylorismo—, ingeniería social, antropología aplicada), bien para interactuar con ellos, nivel en el que se desenvuelve la hermenéutica no filosófica, que tendría como objetivo mediar o traducir las otras culturas e imágenes del ser humano en términos inteligibles que permitan una actuación de unos con otros con sentido. La hermenéutica no filosófica, al servir de comprensión de los otros, sirve para mediar el comportamiento con los otros, en lo cual no se establece ninguna valoración.

Pero la filosofía pretende más. Por eso no puede abdicar de lo que representa la posibilidad misma científica y filosófica, es decir, el hecho mismo de que exista un proyecto de saber universal, basado en un interés universal, que apela exclusivamente a la razón humana. Nivelar todas las interpretaciones y todas las culturas, con la evidente negación de la realidad histórica en la que no se da tal igualdad, implica también negar el hecho mismo de la filosofía como proyecto humano, desactivarlo, con lo que hasta la propia ciencia se convierte en imposible, pues la ciencia vive de ese interés universal. Aquí por el contrario pensamos en la necesidad de asumir ese proyecto con todo rigor y ser conscientes de lo que supone la globalización de la especie y la constitución de la historia efectiva.

III. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO MARCO NECESARIO PARA UNA HERMENÉUTICA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

1. Las dos primeras etapas de la historia de la especie humana

La historia efectiva de la humanidad se ha realizado en tres grandes etapas, en cada una de las cuales se da un uso diferente de la razón, se ofrece una imagen distinta del ser humano y en consecuencia varía también la noción de lo humano y lo IN-humano.

La primera etapa, la que podemos llamar de la *hominidad*, se caracteriza por el hecho de que los seres humanos viven o vivían separados unos de otros en pequeños grupos, incluso muchas veces sin reconocer carácter humano a los miembros de otros grupos; podemos hablar de ella como la etapa de las *realizaciones particulares del género*. En ella se da una *universalidad real*, ya que la especie humana es un verdadero género, por ello también las diversas culturas son verdaderamente idénticas en un plano general y todos los individuos de la especie interfecundables. Por esa identidad cultural y biológica, la antropología general es también estudio de nosotros mismos y no sólo estudio de los otros.

Ahora bien, la presencia misma de la filosofía y la ciencia es indicio de que no estamos en esa etapa, en la de las realizaciones particulares; primero, porque ya no vivimos en absoluto aislados unos de otros; y, segundo, porque el mismo proyecto antropológico, el científico y el filosófico, trasciende esa etapa, ya que trata de pensarla. Esta etapa, en la que surge lo que he llamado el *horizonte de humanidad*, está largamente preparada en la historia efectiva por la génesis de los Estados con sus proyectos universales, aunque en términos generales podemos considerar su formación en torno a los Imperios clásicos. En esa etapa surge la idea misma de humanidad como una idea de ser humano que sitúa a éste como un ser que tiene que realizarse en la sociedad, por tanto como un valor cuya realización se debe garantizar en la vida social e individual.

Frente a esta segunda etapa, la anterior, la de la *hominidad*, aparece como etapa en la que domina el mito, mientras que en ésta se pretende que sea la razón la legitimadora del saber. El uso de la razón o el recurso a la razón, que parece característico del ser humano, es en esta segunda etapa un *uso reflexivo*, es decir, un uso de la razón que sabe de sí mismo, a diferencia de lo que ocurría en los momentos anteriores en los que el uso de la razón no era recursivo, pues se operaba con la razón pero sin formalizar ese uso, como va a ocurrir con el nacimiento de la filosofía. Así, frente a la etapa de la *universalidad real de la especie*, con una racionalidad operativa, tenemos, con el nacimiento de la filosofía, una *universalidad refleja*, con un uso consecuente y recursivo de la razón. A mi entender no se debe desvalorizar en absoluto lo que este paso supone en la historia de la humanidad y en la Idea de ser humano; pues sólo a partir de ese momento el ser humano proyecta la posibilidad de ser MÁS humano, de realizar UNA humanidad. Por eso dice Gusdorf que «el fin de la era mítica y el comienzo de la historia constituye uno de los giros decisivos del desarrollo de la humanidad. Se trata más bien de una fase de su evolución más que de una fecha de su historia» (1953, p. 93).

2. La universalidad como momento básico de la segunda etapa de la humanidad o la intersubjetividad universal como sujeto de la razón: su noción de *humanitas*

De entre los diversos rasgos de esta nueva etapa hay que destacar el momento de universalidad, pues lo que la caracteriza es el rechazo de la fundación del saber en la palabra ajena, en una palabra o logos no compartido ni compartible. Para la filosofía, realización típica de esta etapa, la universalidad de su logos es esencial. La filosofía pretende desplegar un logos aceptable para todo sujeto humano: como dice Heráclito: «Los despiertos tienen un mundo único en común» (frag. 89), sólo los dormidos viven en mundos particulares. La mayéutica de Sócrates, el sacar el saber de uno mismo, aunque sea ayudado por una partera, proceso al que ya aludimos en el capítulo primero, está también en relación con esta nueva comprensión del ser humano presente en el nacimiento de la filosofía.

Pero no hay que malinterpretar esta etapa pensando que con la filosofía se descubre una razón que antes estaba dormida. Ha sido frecuente, e incluso ha inspirado algunos presupuestos básicos del llamado paradigma o modelo evolucionista en la antropología cultural, considerar que el pensamiento de los otros sería irracional por estar inserto en el mundo mítico. No es esa nuestra opinión, basados en firmes argumentos. La razón no es una peculiaridad del mundo occidental, por el contrario, la razón es el elemento que nos conecta con el mundo, por el que tenemos un mundo común, así la especie humana se caracteriza por lo que se puede llamar «la orientación objetiva», sin la cual serían impensables la eficacia funcional de las adaptaciones tecnoambientales, e incluso las sociopolíticas, por no hablar de la capacidad racional que suponen los diversos inventos (cfr. sobre todo Lévi-Strauss, 1962, 16). La especie humana en lo que respecta a la etapa de la hominidad se caracteriza por una orientación objetiva.

El valor de Grecia radica en pensar el logos como una posibilidad esencial del ser humano en cuanto ser humano, es decir, en pensar el valor universal de la racionalidad. Los conocimientos objetivos de los grupos anteriores, de lo que hemos llamado las «realizaciones particulares del género», también son universales; y la mejor prueba es la difusión de las técnicas, la posibilidad, por tanto, de poder ser utilizadas con éxito por seres humanos de otras culturas. Pero esa universalidad es reducida, ni es sabida ni asumida en ningún grupo con todo su alcance. El sujeto de esos conocimientos no es todo ser humano. Ahora diríamos que el sujeto de esos conocimientos es una *intersubjetividad particular*, la del grupo que lo produce. Esto cambia radicalmente con el advenimiento de la filosofía, que ya sabemos que es el resultado de un largo proceso de maduración, a través de todo el neolítico y la Edad de los metales. En Grecia se descubre que sólo es verdadero logos el logos universal, aquél que puede ser aceptado por cualquier persona madura. Como muy bien vio Isócrates,

> «la capacidad que ha sido puesta entre nosotros de convencernos mutuamente y llegar a una inteligencia entre nosotros mismos acerca de todo lo que queremos, no sólo nos libera del tipo de vida de los animales, sino que nos permite agruparnos para vivir en común, fundar Estados, crear leyes e inventar artes» (en Jaeger, *Paideia*, p. 876).

El logos sólo es tal si lo es de los seres humanos en cuanto tales; el sujeto, pues, del logos, de la razón, es la *intersubjetividad universal*.

La noción de *humanitas* toma su sentido precisamente de este concepto de universalidad. Bastará con citar el resumen que Plutarco hace de las enseñanzas de Zenón de Citia:

> «No debemos habitar la Tierra divididos en ciudades y demos, y distinguirnos los unos de los otros por jurisdicciones particulares, sino que debemos considerar a todos los hombres como nuestros compañeros de demos y nuestros ciudadanos, de suerte que no haya más que un solo género de

vida y un solo redil (cosmos) como un rebaño que bajo una misma ley usa el mismo pasto. He aquí la imagen dibujada por Zenón, como el sueño o la ilusión de una política bien regulada y filosófica; pero fue Alejandro quien ofreció la materia de este discurso mediante la obra que realizó» (*De Alexandri fortitudine*, 1, 6; tomado de Gusdorf, 1967, p. 75).

La superación de los particularismos basándonos en la razón es una tarea de educación; el sentido más profundo de la *Paideia* radica precisamente en educar para vivir en armonía; según Zenón, diríamos que para vivir «en un solo género». La *humanitas* asume este sentido de *Paideia*, pues la *humanitas* no es una situación inmediata, natural y por tanto garantizada a todos los seres humanos, sino que se logra mediante el entrenamiento y la educación. Yo diría que el sentido de la *Paideia* griega radica en llevar al ser humano a una vida según el logos como una posibilidad suya propia, porque,

«la razón no es sólo un principio organizador de la vida humana, y posible armonizador de las contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar» (E. Lledó, *La memoria del Logos*, p. 74).

Pero dejaríamos esta exposición sin alcance real si no consideramos las limitaciones inherentes a la idea griega. Porque, si en principio la filosofía se aplica a todo dominio de objetos, la intersubjetividad universal no fue efectiva, ni siquiera fue tomada en serio, pues la vida social no fue sometida a una crítica radical universal, con lo que la constitución de la humanidad como ideal quedaba sometida al sistema político, en el cual primaban no las relaciones racionales sino las relaciones de dominio. Sin analizar en este momento las relaciones entre unos aspectos y otros, conviene indicar que en todo caso la formulación de los proyectos mencionados de la *humanitas* se hizo en un contexto religioso metafísico, en el que Dios era el fundamento absoluto y la garantía de la razón humana, con lo que absorbía en su seno la necesidad de pensar un sujeto universal de la razón. Por eso de esta etapa se distingue y se considera como un nuevo desarrollo el emprendido en la Edad Moderna, que reasume el proyecto de racionalidad griega pero ya secularizado, constituyendo entonces la tercera y nueva etapa del género en la que todavía estamos y algunas de cuyas características debemos indicar, porque precisamente en ella surge el problema del ser humano así como las ciencias humanas, como consecuencia o en el contexto de lo que hemos llamado la globalización de la especie.

3. La Modernidad: grandeza y límites

La etapa de la Modernidad, o de la progresiva racionalización de la vida, se caracteriza en grandes líneas por la aplicación de una razón en la que se pone como modelo aquel tipo de ciencia o saber en el que predomina la observación, el experimento y el cálculo. El enorme éxito de ese saber, que poco a poco va introduciéndose en la vida ordinaria y facilitando el desarrollo de las fuerzas productivas y la producción, el desarrollo de la vida del

Estado así como su administración y empresas militares, va produciendo una creciente racionalidad de toda la vida humana, estableciendo como ideal racional el que motiva ese tipo de ciencia, a la que se oponen precisamente los viejos métodos de la filosofía, la metafísica y la religión. Este proceso de racionalización y secularización es un proceso aún en marcha.

Por otro lado en esa misma época, a partir del acceso al Nuevo Mundo y resto de continentes, la superioridad tecnológica que esa misma racionalidad (del cálculo, observación y experimentación) posibilitaba, permitió a Occidente afirmar su total supremacía respecto a los otros pueblos y culturas, que de ese modo quedaban incorporados al proyecto occidental de progresiva racionalización y secularización, siempre bajo el dominio de Occidente. En este contexto se constituye la *unidad efectiva de la especie*, la *globalización*, ya que los destinos de todos los pueblos se unen, aunque sea bajo el dominio del nuevo modo de pensar occidental, que no es sino *dominio político por la fuerza* de las armas que, por supuesto, representan la aplicación de aquella misma ciencia tecnificada. La globalización de la especie no fue, claro está, fruto de ningún proyecto de racionalidad universal basado en la aceptación por todos de un logos universal, sino resultado de la pura facticidad violenta del dominio político. El colonialismo, del mismo modo que la escisión interna de la sociedad, no es fruto de la ausencia de razón en la sociedad, de la ausencia de un logos compartido.

4. Antropología filosófica, hermenéutica y las tres etapas de la humanidad

La relación de estas tres etapas del género humano no es sencilla y entre ellas se pueden dar simultaneidades. Habermas concibe el paso de una a otra al estilo del paso de una etapa del desarrollo a otra concebido por Piaget, según el cual se produce una descentración progresiva del mundo comprendido inicialmente de modo egocéntrico, separándose o delineándose con precisión los tres mundos, el objetivo, el social y el subjetivo (cfr. Habermas, 1981, 1, pp. 104 ss.). Mediante esa conceptualidad se puede distinguir la forma y el contenido de cada etapa, y en todo caso a cada etapa corresponde una imagen del ser humano que lleva consigo un modo de actuación y consecuentemente una noción de lo que es humano y de lo que lo no es humano. Una apropiación hermenéutica de esas imágenes, realizada desde la tercera etapa, desde un mundo dotado de rasgos distintos que los mundos de las otras etapas, no puede olvidar la situación en que se da esa imagen. En todo caso hay que tener en cuenta el nivel que en cada momento mantiene la particularidad y la universalidad, ya que, según hemos visto, la filosofía se define en relación con ellas. Si en la primera etapa, que hemos llamado de las «realizaciones particulares del género», lo que prima es la particularidad, la noción de ser humano que en ellas aparecerá deberá ser analizada desde esa perspectiva, aunque ya hemos

dicho que la antropología cultural busca también analizar los rasgos que prueban la universalidad real. En la segunda etapa se diseña la sociedad universal, descubriéndose la noción de universalidad racional, si bien se la verá hipostasiada en un mundo metafísico garante de la realización de esa racionalidad; sólo en la tercera etapa se asume la racionalidad como proyecto estrictamente humano; sin embargo, la vía iniciada en la cultura moderna está orientada en una dirección radicalmente opuesta al diseño efectuado en la etapa segunda, con lo que la posibilidad inherente a la Edad Moderna y que tanta pasión despertó en los ilustrados, se convirtió en lo contrario.

La antropología filosófica no puede olvidar nunca este contexto histórico del desarrollo del género humano; desde él debe proyectar la Idea de ser humano como un proyecto o conjunto de posibilidades que sólo pueden realizarse en la etapa actual, y que sería ilusorio retroproyectar a las anteriores para desde aquellas posibilidades criticar las sociedades sencillas. Más bien la antropología filosófica debe partir de lo que hemos llamado la estructura formal y empírica del ser humano, en la que se diseñan no sólo estructuras formales sino aspiraciones y deseos que se pueden frustrar o satisfacer. Así la relación del individuo con el mundo, con los otros, consigo mismo, puede ser fuente de bienestar o de malestar, de satisfacción o de insatisfacción. Se debe contar, por tanto, con una teoría general del ser humano como individuo social y cultural, así como una teoría de la cultura como contribución al desarrollo y maduración del ser humano. Desde esa perspectiva se puede confrontar nuestra experiencia con la de los otros, tanto de la etapa primera como de la segunda.

Mas ¿en qué consiste en ese momento la experiencia hermenéutica? Veamos cómo procede el psicoanálisis. El psicoanalista parte de la existencia de un desarrollo normal de la persona, que vive integrada en su medio social y medio ambiental; las patologías son un desajuste de la persona provocado por una relación insatisfactoria en el medio social; el psicoanalista tratará de comprender los motivos de la quiebra del desarrollo normal. El psicoanalista realiza su análisis en una dirección doble: por un lado contrasta lo que él considera idea del desarrollo normal con el caso particular, interpretando éste desde aquél; pero el trato con casos particulares, con seres humanos concretos, produce la idea de etapas del desarrollo normal que diseñan vectores de mayor o menor satisfacción, así como los obstáculos que pueden frustrarlos y los síntomas engendrados en ese caso. Cada caso serviría entonces tanto de aplicación y de verificación como de producción de teoría, precisamente porque ésta no es un marco operacional unívoco. La experiencia hermenéutica crea una experiencia en la que se desvela una verdad, en la que se formula cuál es la idea de una vida satisfactoria. Esta idea será filosófica cuando asuma la universalidad que pretende la filosofía. En ella, las otras culturas representan experiencias en las cuales se debe descubrir un modo de ser humano que diseña una tendencia hacia el bienestar. Obviamente en esa experiencia habrá elementos que representan el tributo estricto a las condiciones particulares; pero habrá otros que representan un modo de ser humano que de entrada debe ser reconocido para poder acercarnos a los otros como seres humanos, cuestión que he llamado en otro lugar (1984, p. 43; 1995, p. 262) la *condición trascendental de la propia antropología cultural*.

Ahora bien, esa idea no puede ser sino un primer marco de interpretación que debe enriquecerse, primero, con el análisis de las situaciones negativas que nuestro propio mundo engendra, en la medida en que inició una vía que quizás estuviera —como trata de mostrar Heidegger— prescrita en la misma metafísica occidental, radicalmente opuesta tanto al proyecto de la universalidad de la razón concebida en Grecia como a los ideales con que surgió la misma Edad Moderna. La Idea de Humanidad que surge en el mundo clásico y se profundiza en la Edad Moderna, al ser centrada sobre el ser humano mismo y no hipostasiada en Dios, convierte en radical *IN-humanidad* la estructura de la vida moderna y contemporánea. Precisamente seguir los cauces de la IN-humanidad es una de las tareas básicas de la antropología filosófica.

No cabe la menor duda de que para ese papel la antropología filosófica debe acudir a la crítica realizada tanto por Marx como por Freud. Pero esa Idea, diseñada desde esa perspectiva, debe confrontarse con la de los otros, quienes, puestos en condiciones sociales y económicas radicalmente diferentes, nos ofrecen modos de ser humanos que en muchos casos representan unos grados de realización humana o de posibilidades humanas altamente alejadas de nosotros. Desde esa perspectiva el estudio de los otros debe contribuir a diseñar aspectos que hemos olvidado (cfr. Habermas, 1981, 11, pp. 588 ss.), y que tal vez sea necesario volver a encontrar, dadas las secuelas que ese olvido ha podido acarrear. La experiencia antropológica etnológica, si es crítica, tal como la entiende la que se llama «antropología dialéctica» de S. Diamond, constituye un lugar insustituible para el filósofo. Pues como dice Horton, las razones que a uno le pueden llevar a vivir con los otros pueden ser muchas, pero «una razón cierta es el descubrimiento de cosas perdidas en casa» (1970, p. 170). Otra razón puede ser que otros pueblos hayan previsto o desarrollado otros modos igalmente satisfactorios. Aquí habría que enmarcar los ensayos de estudiar, por ejemplo, las culturas orientales que se están llevando a cabo desde la fenomenología o que, entre nosotros, ha emprendido Juan Masiá. Sus ensayos de buscar conexiones entre Occidente y Oriente, o de proponer un «modelo de articulación» (cfr. 1997, 36) encajan perfectamente en la situación hermenéutica de la antropología filosófica. Si la filosofía busca lo que siempre ha sido verdad, puede que le importe recuperar una intelección expresada, por ejemplo, en contextos mítico-religiosos o metafísico-filosóficos, aunque luego fueran encubiertos. Como en el psicoanálisis, la experiencia de los otros debe ser verificatoria de los diseños críticos ya elaborados en nuestra cultura, y a la vez productiva en la medida en que sólo en ese contacto se puede ampliar la experiencia humana para lograr una verdadera Idea del ser humano, es decir, una Idea que asuma la historia del género, no como ésta puede ser, sino como ha sido, para desde ese fondo anticipar como meta la Idea de la humanidad.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la hermenéutica convendría leer las claras y breves páginas de Dilthey, que aquí nos han servido de apoyo, publicadas en el tomo VII de sus Obras, y tituladas «Orígenes de la hermenéutica» y «Hermenéutica y comprensión», pp. 321-342. En cuanto a Gadamer su obra fundamental *Verdad y método* está traducida y editada en Salamanca, Sígueme. De Habermas sería interesante la lectura de la parte II de *Conocimiento e interés*, dedicada a su interpretación de Freud. Un breve y buen resumen de esta interpretación puede encontrarse en Raul Gabás: *J. Habermas, dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, pp. 209-218. También podría encontrarse alguna ayuda en mi trabajo, citado en el texto y publicado en 1982, en el que se termina exponiendo la teoría habermasiana del psicoanálisis como modelo de interpretación en las ciencias sociales emancipatorias. El trabajo se publicó en la revista *Universidad y Sociedad* del Centro Asociado de la UNED en Madrid, y se titula «Método y objetivos de las ciencias sociales en J. Habermas». Por último sería de desear la lectura de la sección tercera del libro de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1986. En cuanto a la filosofía de la historia, puede leerse la conferencia de Husserl «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», publicada en Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova. A este mismo tema he prestado especial atención en el capítulo IV de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

El libro que ya he citado de Juan Masiá, *El animal vulnerable*, incluye espléndidos ejemplos de una antropología desde el espíritu de la hermenéutica. Según el plan que propone inicialmente, en varios de los capítulos aparecen exposiciones sobre la perspectiva oriental sobre el tema del capítulo, por ejemplo cap. V, 7; cap. VI, 6; cap. VII, 7. Todas ellas pueden ser tomadas como un adelanto de temas que en el siglo XXI se irán convirtiendo en usuales en la consideración del ser humano, que sólo pueden ser abordados de manera hermenéutica, aunque con una visión hermenéutica filosófica constructiva, no deconstructiva.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Explique las diferencias entre las diversas clases de hermenéuticas.
2. ¿Por qué el psicoanálisis puede ser un buen modelo de la hermenéutica antropológico-filosófica?
3. ¿Puede usted enmarcar en todo este contexto la idea de IN-humanidad?

Unidad Didáctica II

LAS CONCEPCIONES DEL SER HUMANO A LO LARGO DE LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD

INTRODUCCIÓN

Una vez que he explicado extensamente qué entiendo por antropología filosófica, es hora de recorrer algunos de los temas que constituyen esta parte de la filosofía. No se trata tanto de exponerlos detenidamente, cuanto de indicar sus líneas fundamentales, las grandes líneas que definirían cada uno de los temas propuestos. De antemano quiero señalar la amplitud de la antropología filosófica, en la que obviamente, como en toda materia, es prácticamente imposible abarcar todo el temario, debiendo hacerse una selección de los puntos que pueden representar los hitos más ineludibles, de modo que, si no se los tiene en cuenta, quedaría limitada la formación en esa materia. No hace falta tampoco indicar que cualquiera de los temas de los que vamos a hablar a continuación constituyen por sí mismos tema para cursos enteros; pero yo creo que eso es propio de todas las orientaciones que se adopten y de todos los temas, tanto en la filosofía como en la ciencia. En la medida en que aquí ofrecemos las líneas fundamentales de un curso de introducción, el problema está más bien en seleccionar lo importante que puede constituir parte de ese curso, que en acumular rótulos que el alumno difícilmente podría llenar de contenido. Estos problemas de selección —y a veces, selección traumática— se patentizan sobre todo en esta parte dedicada a la exposición de las imágenes del hombre en la historia y en la actualidad, pues obviamente en esta Unidad Didáctica se puede introducir cuanta materia se quiera. Pero la racionalidad básica de un curso académico impone límites ineludibles. Precisamente la necesidad de limitarse en esta parte proviene de la conveniencia de evitar esas filosofías del hombre o antropologías filosóficas que se reducen a hacer una historia de la filosofía orientada antropológicamente; lo cual es sin lugar a dudas muy interesante, pero no terminaría de cumplir los objetivos que nos hemos marcado, como se puede deducir sin dificultad alguna de lo explicado en la Unidad anterior.

En realidad con lo que ahí hemos expuesto ya se adelanta cuál es el objetivo de esta segunda parte de nuestra antropología. En efecto, por un lado hemos defendido que la antropología filosófica no se reduce a un episodio de la filosofía, por ejemplo a la que nace en el Renacimiento, como defendería Agnes Heller, para quien la antropología filosófica se creó en el Renacimiento (1980, 379); hemos defendido que la antropología filosófica se da allí donde se da filosofía. Pero no sólo eso; es que la imagen del hombre occidental, ciertamente perfilada sólo a partir del Renacimiento, época en la que parece tomar conciencia de sí misma, es producto de la conjunción del pensamien-

to hebreo, griego y cristianomedieval, razón por la cual la exposición de las líneas de esos pensamientos no representa un tributo a la erudición, porque esas ideas son la base para un análisis de los fundamentos en que se sustenta nuestra imagen del hombre, imagen que pretendemos que, siendo mediada por otras posibilidades de entenderse el ser humano a sí mismo, constituya, sin embargo, el núcleo anticipador de lo que éste pretende ser o debe ser en la edad de la ciencia.

El estudio de nuestra historia no es sólo estudio de filosofías del pasado, sino hasta cierto punto estudio de las raíces mismas de nuestra realidad, raíces para lo bueno y para lo malo. Esto significa, por otro lado, un criterio de limitación, pues ese objetivo nos autoriza a seguir sólo las grandes líneas de esas filosofías. En este sentido es conveniente insistir en que no se trata de hacer ninguna historia de la filosofía, sino sólo de seguir la línea genealógica en la que se va configurando una imagen del hombre que sigue siendo efectiva no sólo en la antropología filosófica sino también en la cultura moderna, obviamente a través de ciertas aportaciones que deberemos resaltar. Por esa misma razón la aproximación a esas filosofías se hace, diríamos, desde cierta distancia, y sólo con un determinado enfoque, sólo desde el cual se diseñan unas líneas que, si nos acercáramos demasiado, podrían desaparecer.

Esto es especialmente importante para el pensamiento griego, hebreo y cristiano, que sólo pueden ser estudiados, en aras de nuestro objetivo, desde cierta distancia, que debe olvidar o despreciar muchos detalles, que, desde otro interés, serían, sin lugar a dudas, decisivos. En efecto, tanto el pensamiento hebreo como el griego representan culturas y mundos que abarcan varios siglos de productividad filosófico-cultural; de ahí que sería utópico pretender algo más que destacar algún rasgo que consideramos decisivo. Pero a medida que nos vayamos acercando a nuestra época, las ideas sobre el ser humano que empiezan a aflorar nos van concerniendo cada vez más, al mismo tiempo que aparecen como ideas alternativas de otras también presentes. Así, mientras la idea de ser humano recibida en el Renacimiento es más o menos homogénea, a partir de entonces se presentan en la filosofía y cultura occidental modelos alternativos, que la crítica filosófica debe evaluar. En ese momento la tarea ya no es tan sólo, podríamos decir, arqueológica, sino crítica, ya que será de primera importancia el saber descubrir los caminos que en la fundación de la Edad Moderna llevaron a las imágenes del hombre y que son ya sustancia de nuestros días, momento en el que deberemos acentuar la tarea crítica.

Ateniéndonos a una adecuada planificación del tiempo disponible, he procurado distribuir el material docente de esta parte en cuatro temas; en el primero se trata de que el alumno obtenga una idea analítica de los elementos que integran la imagen del ser humano que heredó la Edad Moderna y que, como veremos, se compone de elementos hebreos, griegos, romanos y cristianos. El tema segundo abarca la antropología de la Edad Moderna, época en la que se ponen los cimientos tanto de construcciones firmes como de los problemas que nos aquejan. El tema tercero está dedicado al siglo XIX, siglo en el que aparecen los grandes genios de la «filosofía de la sospecha», así como de lo que podríamos llamar «antropología de la liberación» o anticipación emancipadora. En fin, el capítulo o tema cuarto, lo dedicaremos a la exposición de las multiples líneas antropológicas que surgen en el siglo XX, exponiendo, primero, esquemas de los tres autores fundamentales que habitualmente son citados como los fundadores de esta «nueva disciplina», a saber, Heidegger, Scheler y Plessner; y luego, la imagen del ser humano que funciona en algunas ciencias humanas especialmente representativas de la actualidad, por ejemplo, en la psicología científica, o en la antropología cultural de corte estructuralista. El interés de esta última proviene no tanto de su influencia en la propia antropología cultural sino de haber sido asumida por los filósofos, convirtiéndose en cierta medida la imagen que transmite sobre el ser humano en una idea fundamental de la filosofía de nuestro tiempo, a mi entender radicalmente enfrentada a las propuestas de la antropología filosófica, y que, por otro lado, acostumbra a presentarse bajo el patronazgo de los autores que posiblemente más han hecho por encauzar la antropología filosófica misma, Nietzsche, Freud y Marx, filósofos todos ellos que con más claridad han visto la función crítica y emancipadora de la filosofía del ser humano.

Vamos a recorrer ahora a grandes rasgos cada uno de estos temas que, sin lugar a dudas, podrían ampliarse cuanto quisiéramos con autores que sólo de un modo traumático pueden ser excluidos de esta especie de Historia crítica de las imágenes del ser humano, tales como Herder, Humboldt, Kierkegaard o Bergson, o autores ya más recientes, aunque muchos de ellos siguen perteneciendo a nuestro presente teórico, en la medida en que muchas veces pensamos, bien con sus propios textos, bien con sus ideas. Tal es el caso obviamente de autores como Merleau-Ponty o Sartre.

Tema V

Hitos de la formación de la idea de hombre propia de Occidente: los clásicos, el cristianismo y el Renacimiento

La imagen actual de lo humano es heredera de la Modernidad, y ésta a su vez lo es de la que surge en los cambios que se producen en el Renacimiento. Estos, por su parte, no nacen de la nada sino que se fraguan en las aportaciones que viene trayendo la Edad Media. Esta última época es la sedimentación, a lo largo de muchos siglos, de la conjunción de elementos griegos, romanos y cristianos, que asumen motivos fundamentales hebreos. Todo esto es la base sobre la que se genera la Modernidad filosófica ya en el siglo XVII, a partir de Descartes. En este número vamos a atender fundamentalmente al Renacimiento porque en él se da el comienzo de lo que terminará fraguando en una visión científica del ser humano ya en el siglo XIX. Todos estos desarrollos son necesarios para hacerse una idea clara de lo que es nuestra imagen del ser humano. Por otro lado también perfilaremos lo que podemos llamar «arqueología» del saber antropológico explícito, sea científico o filosófico.

En cualquier caso, un estudio de la imagen occidental del hombre no puede prescindir de las ideas claves que se funden en el pensamiento cristiano, la griega y la hebrea. Es sabido, por otro lado, que esta fusión se realiza en la época romana, época en la que el estoicismo había acuñado la idea de universalidad y la de *humanitas*, asumidas también por el cristianismo, por lo menos en algunos de sus elementos esenciales, como el de la igualdad. Por eso este primer número debe procurar ofrecer una clarificación de todos los jalones que confluyen en una imagen del hombre bastante precisa y que en realidad aún nos sostiene.

I. LA IMAGEN DEL HOMBRE EN GRECIA Y ROMA: LA *HUMANITAS*

El objetivo del tema no es profundizar, como ya lo hemos dicho, en cada uno de esos temas o aspectos, sino ofrecer esas líneas que se decantan a través de muchos años y que incluso pueden permanecer ocultas a los protagonistas que operan con ellas. Un estudio de la imagen del hombre en Grecia no cumpliría el objetivo señalado, si se acercara demasiado. De ahí que debamos limitarnos a resaltar la importancia que Grecia concede a la apertura racional que el uso del lenguaje parece implicar. El papel de la sofística como mediadora o aglutinadora de una nueva reflexión sobre el ser humano y el estímulo que representa para Sócrates es un punto fundamental de la reflexión filosófico-antropológica. Por eso, al definir al ser humano como

ser que habla o animal que habla, no sólo se está diciendo que el lenguaje es la característica que distingue de los demás al ser humano, sino que se asume que el ser humano está abierto a la verdad, a la realidad, a las cosas, porque logos es lenguaje y razón; hablar es decir logos, decir la realidad. Por eso, prescindiendo de muchísimos matices de la antropología griega, la idea de *homo sapiens* que hemos heredado de ella y que resalta, por ejemplo, Max Scheler como «una invención de los griegos» (1974, 23), es decisiva en la cultura occidental, tan decisiva que nos sirve incluso para definirnos taxonómicamente.

A partir de los griegos la capacidad de argumentar y llegar al entendimiento mediante el discurso será un principio básico de nuestra cultura. De hecho el mismo nacimiento de la filosofía canaliza precisamente esta concepción del ser humano. Es cierto que los sofistas pudieron hacer fracasar el ideal de acceso a verdades objetivas, partiendo justo de su experiencia de la diversidad cultural y de la capacidad que tenemos de encontrar razones y argumentos en contra. Pero Sócrates descubre, como decía ya hace años Rodríguez Adrados (1955, 63), que «sólo con sus propias armas se podía derrotar a los sofistas», ya que, si admiten la importancia de la argumentación y del lenguaje, están admitiendo ya una jerarquía en las palabras, un orden de la verdad y la falsedad, de precisión e imprecisión; estaban admitiendo, por tanto, que el ser humano no era un juguete de los caprichos, sino un ser que habla, que entiende, que está abierto a la realidad. Esta apertura será concebida en Grecia, y de ahí su fácil cristianización, como una participación en el poder del logos divino.

El helenismo, sobre todo el estoico, por ser la filosofía asumida en Roma con la que más en contacto estaría el cristianismo incipiente, no representa un giro en la definición del ser humano, sino un complemento básico. Un paso hacia ese complemento lo representa el énfasis que se pone en la filantropía. La soledad es una circunstancia que en adelante se va a convertir de lo que es en la tragedia, soledad del héroe, en acompañante mismo de la reflexión helenística (cfr. E. Lledó, 1983, 479 s.). Jenofonte o Sócrates tratan de compensar esta soledad con el ideal de la filantropía «que une a los hombres entre sí por lazos de amor y de comprensión, ya que los antiguos lazos sociales y políticos no tienen ahora valor ético» (Rodríguez Adrados, ob. cit. 79). También Lasso de la Vega expone con claridad la importancia de la idea de filantropía, en la que coinciden la confraternidad universal, la doctrina del amor y caridad universales, la defensa de la igualdad natural del género humano, esa simpatía universal que lleva a «considerar el amor como principio de la vida mental y social», que se fusiona «con el viejo y tradicional ideal griego de la *paideía*», dando lugar al humanismo (1955, 97 s.).

Ahora bien, esta idea, que será traducida al latín por la palabra *humanitas*, se fragua en una filosofía que supone un repliegue sobre el individuo,

porque el helenismo, como tiempo de crisis, es tiempo de cambios rápidos, ampliación máxima de las fronteras, al darse, como dice Emilio Lledó, el abandono de la polis, del consuelo mítico y de aquel que proviene de la filosofía segura (cfr. Lledó, ob. cit., 480); precisamente el repliegue hacia la individualidad lleva en el estoicismo a encontrarse identificado con el Universo y sus leyes, o «en un dominio más humano, con la idea de Universo como Polis» (Lledó, ob. cit., 481). El cosmopolitismo es, pues, una idea o forma moral anclada en una nueva cosmovisión. Para los estoicos la morada verdadera «es la naturaleza de la que somos parte», hombre y mundo, por una simpatía, cuya contrapartida genérica es la que une a todos los hombres, cuya patria es obviamente el mundo. No es necesario resaltar la tensión teórica que tuvo que suponer el paso de la noción de *anthropos* vinculado a la *polis*, a la noción de un ser que aparece con la obligación de filantropía para con todo el mundo, con todo el género: romper la nación de uno, para hacerse ciudadano del mundo. Aún hoy en día están todas estas expresiones cargadas de una grandeza sobrecogedora.

No es fácil ponderar el verdadero alcance teórico-práctico de esta aportación del helenismo. De hecho la idea de *homo sapiens* del clasicismo hubiera quedado estéril sin esta ampliación helenista. Es sabido, por otro lado, que la mediación política de Alejandro había sido imprescindible, pues el paso de la polis a la cosmópolis sólo fue posible gracias a la memorable aventura de Alejandro Magno. No es de extrañar el entusiasmo que Alejandro despertó en una mente tan incisiva a la hora de ver los movimientos de la historia del espíritu como Hegel. Como insiste Lasso de la Vega, la nivelación entre helenos y bárbaros que subyace al humanismo es algo ajeno al pensamiento clásico, aunque se halle en germen en los sofistas, pero aun en este caso «su validez quedó restringida al ámbito del mundo griego, la metrópoli y sus colonias» (ob. cit., 105); en cambio con los estoicos el ser humano tiende por naturaleza «a una comunión con todos los seres humanos», ya que todos participan de la naturaleza común del universo.

Este es el ideal que se popularizará con las comedias latinas de Terencio, que en realidad, como anota Lasso de la Vega, son en gran medida, junto con las de Plauto, traducción de Menandro, comediógrafo griego discípulo de Teofrasto. En concreto la famosa frase de Terencio que suele ser citada como lema de todo humanismo: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*, «soy ser humano, por tanto nada humano me resulta ajeno», es traducción libre de la frase de Menandro *ánthroopon onta dei phronein tanthroopina*, es decir, «siendo ser humano, conviene conocer lo humano». La educación, la verdadera *paideía*, ya no es el saber convencional, sino la formación en este nuevo espíritu humanista, para poder cumplir esa idea tan hermosa que hace exclamar: «cuán grato es el ser humano cuando es realmente ser humano» que dice Menandro. Los romanos acuñaron la idea de *humanitas* desde este contexto, trasmitiéndola Cicerón a la posteridad.

II. EL SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO HEBREO

Pero las ideas griegas no pasan directamente a nuestro pasado efectivo sino en el contexto de la visión del futuro que aporta el pensamiento hebreo, para el cual la naturaleza pasa a segundo plano, para aparecer en primer término la historia, ya que el ser humano sólo puede entenderse desde un *acontecimiento personal*, en el que fue creado por Dios en un acto estrictamente personal, que se prolonga en una *conversación personal* de Dios con los seres humanos a través de su pueblo elegido, con el cual establece una alianza, que se ve ratificada a lo largo de la historia. Esta relación personal de los hombres con Dios se ve, por fin, completada desde la nueva visión de un futuro comprendido desde la promesa de Dios de salvar a su pueblo. Así el pueblo de Israel construye toda su historia como una trayectoria que se inicia en un momento y va hacia el cumplimiento de la palabra de Dios, de la promesa.

Ahí radica la enorme importancia que en la imagen bíblica del ser humano tiene el *oído y la escucha*. El hombre es fundamentalmente *saber escuchar* y por supuesto *saber responder* adecuadamente. Esta faceta, sin embargo, ha quedado prácticamente silenciada hasta la actualidad que ha sido recuperada —o lo está siendo— fundamentalmente desde la crítica heideggeriana a la cultura occidental, que primaría la orientación objetivista inherente a la vista, crítica que se ha hecho efectiva también a través de E. Levinas, con su filosofía del Otro; con Derrida, con su filosofía de la Diferencia, y con Buber, con su filosofía dialógica. Precisamente esta peculiaridad del pensamiento antropológico hebreo nos enseña hasta cierto punto cuál es el sentido de estas páginas o de este acceso a la historia del pensamiento: no se pretende en ellas acceder a lo que una época pensó sobre el ser humano, cuestión enormemente importante desde una perspectiva hermenéutica, cuya función en la antropología filosófica me he esforzado en aclarar; sino que de lo que se trata es de comprender algunos rasgos fundamentales de un época, a saber, aquellos que constituyen todavía nuestra imagen del ser humano. Hay que añadir, por otro lado, que en la traducción de los sesenta, es decir, en la versión griega canónica de la Biblia, se ha eliminado del pensamiento hebreo prácticamente la totalidad de su cualidad estereométrica[1] en torno a sus ideas sobre el ser humano. Sólo la noción de historia, que es asumida totalmente por el cristianismo y era extraña al pensamiento griego, es eficaz.

[1] Se llama cualidad estereométrica a la forma de expresar propia de los semitas, en la que los temas se exponen más por juxtaposición de términos sinónimos que por conceptos precisos y que son además utilizados más en función metafórica o metonímica en la que un término que para nosotros designaría una parte del cuerpo para ellos designaría un rasgo humano: de ahí la imposibilidad de traducir los términos básicos con la precisión que se les atribuyó en griego (cf. Wolf, 1975, p. 22).

III. LA IMAGEN CRISTIANA DEL HOMBRE

Efectivamente el cristianismo hereda la noción hebrea de historia, pero ampliándola en el sentido del estoicismo, rompiendo de ese modo el particularismo judío, ya que frente a la razón étnica, de la que tan impregnada estaba la Biblia, a la hora de definir al pueblo judío como sujeto de la historia, el cristianismo impone, por la obligación de explicar el evangelio a todos los pueblos, un universalismo —eso es lo que significa 'catolicismo'— que no podía menos que sintonizar con las ideas cosmopolitas del estoicismo, en cuyo contexto cultural se desarrolló el cristianismo. Mas el hombre cristiano no es el hombre estoico, ya que el género humano tiene un sentido que acentúa la separación de la naturaleza. El hombre ha sido arrancado a la naturaleza por la Historia de la Salvación. Esto lleva a una revalorización ontológica del ser humano, que ha perdurado en todos los humanismos hasta la actualidad, aunque sea independizándose de su vinculación con Dios.

Por eso el hombre cristiano, heredero del hebreo, ya no viene determinado desde la cosmología, como ocurría en Grecia, sino desde la teología. Precisamente la importancia que en la teología adquieren ciertas disputas sobre cuestiones fundamentales del cristianismo referentes a la persona del Fundador, llevan a desarrollar una problemática y una terminología muy precisa que ha de tener importantes repercusiones en la filosofía del hombre; sobre todo teniendo en cuenta que el mensaje cristiano es un mensaje individual, en el cual la sociedad, en este caso, la Iglesia, es decir la Asamblea de los creyentes, es mediadora de la Salvación, pero siendo los individuos sus destinatarios; sólo ellos son responsables de su vida; sólo ellos son los sujetos de salvación o condenación; de ahí que en el cristianismo la adhesión es personal e individual.

Desde esa perspectiva el cristianismo aparece como avanzadilla del personalismo e individualismo. La insistencia cristiana en la inmortalidad personal da un sello particular a la imagen del hombre que implica. Hay, sin embargo, un detalle en la imagen cristiana que ha de provocar a la larga serios problemas y que incluso terminará *mostrando* cierta incompatibilidad con el saber antropológico tal como es propuesto por la antropología filosófica. Los ilustrados del siglo XVIII lo van a percibir con especial perspicacia. Para el cristianismo la naturaleza humana salió inocente de las manos de Dios, pero en un acto decisivo de su voluntad el hombre pecó y degradó la naturaleza con la que había sido creado. Sólo la venida de Jesús de Nazaret pudo restaurar para el género humano la posibilidad de salvación mediante lo que se llama la Redención. Ahora bien, el que cada uno se salve es ya cuestión de la Gracia. Nunca se sabe muy bien si esa gracia es exigida por la actuación del hombre o es donada de modo verdaderamente gratuito.

De todos modos un punto es decididamente importante para nosotros: el Mal está en la naturaleza humana, no porque saliera ya mala de la mano de

su Creador, sino porque Adán la convirtió en radicalmente mala. Pues bien, la imagen del hombre propia de una antropología *filosófica*, cuyas bases se ponen, como veremos, en el siglo XVIII, no puede partir de la posición de una naturaleza humana radicalmente mala, sino, diríamos hoy, a lo sumo neutral. El origen del mal está, entonces, en la sociedad, en la cultura, fuera del hombre, aunque ese mal rápidamente quede interiorizado. Todo el sentido de Rousseau radica en esta diferencia con el cristianismo. Desde esa perspectiva es necesario señalar la dificultad de conciliar una filosofía del hombre con una teología del hombre, ya que la explicación de la génesis del mal y, por tanto, de la génesis de la alienación humana es profundamente distinta.

IV. EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL RENACIMIENTO

1. Aspectos básicos de una arqueología del saber sobre el ser humano

La arqueología de una ciencia presupone dos principios básicos: en primer lugar considera que una ciencia no es sólo una recopilación de *hechos,* sino una recopilación de hechos ordenados, seleccionados y explicados según *teorías* que actúan como principios ordenadores de la realidad con los que el científico se acerca a los hechos en su trabajo de investigación. En segundo lugar, la arqueología de una ciencia distingue la *ciencia explícita,* de cuya génesis trata, del *saber implícito* a partir del cual se constituye un *espacio epistémico* que da lugar a la ciencia explícita. Este espacio epistémico se nutre de principios culturales y de las ideas sociopolíticas propias de una época; por todo ello el científico no es una persona que nada aporte, que sea «neutral», o que actúe como un espejo; el científico es heredero del saber implícito y se mueve en el espacio epistémico que termina afirmándose o formulando sus rasgos más esenciales en una teoría que aplicada a los hechos dará lugar a la ciencia explícita. Es un error situar el nacimiento de la antropología social y cultural en el siglo XIX, tal como suele figurar en los manuales de antropología. En el siglo XIX se perfila con gran nitidez la antropología explícita; pero la teoría que en ese siglo sirve para explicar los hechos diferenciales humanos, dando así lugar a la antropología explícita, había nacido el siglo anterior; pero el nacimiento de tal teoría en el siglo XVIII es resultado de una serie de movimientos que habría que hacer retroceder al siglo XV y XVI, siglos en los que se constituye el espacio epistémico de la antropología en general; un espacio que originará no sólo la antropología social y cultural, sino otras ciencias humanas y, a la postre, la antropología filosófica.

Pero este espacio epistémico, que se constituye en los siglos XV y XVI, y que está muy alejado, en el tiempo, de una antropología explícita, tiene tras de sí un saber implícito, una antropología implícita que le da color y le marca algunas líneas significativas. Es un error considerar que en la Edad Media no hay un saber del hombre por el hecho de no haber un espacio epistémico-antropológico y una antropología explícita. En la Edad Media no hay ciertamente un espacio epistémico antropológico, es decir, un marco para el saber que encuadre a ese ser distinguiéndolo de los demás y orientando el interés de la reflexión hacia ese objeto; en la Edad Media el hombre está perfectamente pensado desde Dios y el mundo; Dios y el mundo son los marcos que delimitan todo discurso posible sobre el hombre; precisamente por eso no hay antropología explícita.

Sin embargo, algunas ideas directrices de la imagen del hombre propia de la Edad Media actuarán o mantendrán aspectos vigentes en el espacio epistémico antropológico que se abrirá en el Renacimiento, se irá llenando de contenido en la Edad Moderna y terminará por dar a la luz la antropología explícita científica del siglo XIX y, por supuesto, la antropología filosófica.

2. El nacimiento de la actitud antropológica en el Renacimiento

Para una arqueología de la antropología el Renacimiento supone una ruptura y una continuidad con la Edad Media. En efecto, en el Renacimiento se romperá el espacio teológico que era marco de referencia privilegiado y será sustituido por un espacio epistémico antropológico; pero alguna de las ideas básicas del nuevo espacio epistémico procederá de la antropología implícita medieval. Una de las ideas básicas de todo el período medieval es la rehabilitación ontológica del ser humano, que es arrancado de la cadena de los seres para convertirse desde un esquema teológico en sujeto personal de los designios divinos, que el ser humano puede cumplir con ayuda de la Gracia. El ser humano tiene un alma llamada a metas o fines situados más allá de todo lo mundano. Mas este destino, conseguido y garantizado por la Historia de la Salvación, no es exclusivo de los europeos, pues todos los seres humanos, sin distinción, están llamados a realizarlo, pues, si son tales, son hijos de Dios. El Dios cristiano no elige a un pueblo y reprueba a otros, porque es Dios Padre de todos los seres humanos y por todos murió su hijo Jesús.

El espacio epistémico propio de la Edad Media se quebrará en el Renacimiento como consecuencia de la creciente desacralización de lo humano y la progresiva referencia de sus destinos a aspectos profanos. Sin embargo, el nuevo espacio epistémico antropológico que sustituirá al teológico incluirá ideas procedentes de la rehabilitación ontológica medieval que acabamos de describir. El Renacimiento se fija en el ser humano en sí mismo, aceptando la dignidad que en la Edad media se le había concedido, si bien tal dignidad ya no será entendida desde la teología sino desde las posibilidades propias del ser humano visto en sí mismo. Por eso en la antropología del Renacimiento se buscará ante todo, como dice Groethuyssen, «determinar el valor del hombre» (1975, 197); para ello se buscarán las expresiones más intensas de la humanidad, convirtiéndolas en norma o modelo que conviene imitar.

El Renacimiento crea un *espacio epistémico antropológico* en el que lo humano aparece como una *realidad* o un hecho y como un *desideratum* —un valor—. El nacimiento del espacio antropológico no supone fundamentalmente el descubrimiento de unos *hechos* nuevos sino la búsqueda y adopción de unos *valores*. Esta peculiaridad del espacio antropológico definirá la *actitud antropológica*, básica, por una parte, para el nacimiento y desarrollo de la antropología, y por otra, tal como nos esforzaremos en probar, para la definición del talante crítico de la antropología.

El punto fundamental de la actitud antropológica que configura el espacio epistémico antropológico de la época renacentista es el descubrimiento del OTRO en cuanto OTRO; este descubrimiento constituye el inicio de la aventura antropológica y tuvo lugar al romperse el esquema mental del Medioevo; en efecto, la pérdida de vigencia del esquema ideológico medieval obligó a los renacentistas a buscar otros esquemas desde los que explicarse y comprenderse, acudiendo para ello a los clásicos. La ida a los clásicos, buscando otros modelos de interpretación, y la vuelta a sí mismos, enriquecidos por la experiencia de la «convivencia» con los clásicos, constituye la base formal esencial de lo que hemos llamado la actitud antropológica que configura el nuevo espacio epistémico antropológico. El OTRO, al que se recurre como fuente de inspiración, modelo o norma para la vida renacentista, es ante todo puesto en sí mismo; el *otro vale por sí mismo* y no por lo que pudiera anunciar para etapas posteriores; pero para el hombre renacentista el clásico *vale más* y por eso es un ejemplo de máxima realización de las posibilidades humanas. El OTRO es un conjunto de circunstancias y hechos que hay que conocer por sí mismos y desde el mismo, pero a la vez representa o implica una serie de valores más estimables que los que presenta el propio hombre renacentista.

La actitud antropológica nacida en el espacio epistémico antropológico incluye, pues, en primer lugar, la pregunta explícita por los seres humanos en su realidad concreta y en sus posibilidades; incluye, en segundo lugar, una actitud crítica respecto a uno mismo a partir de la sobreestima de los otros, que, por lo tanto, no sólo son enfocados en sí mismos sino aceptados como metas o valores orientadores para nosotros. Por todo ello la época renacentista es desde una perspectiva arqueológica mucho más que un renacimiento.

3. El impacto de la conquista

Sin embargo, el humanismo renacentista no fue capaz de ofrecer una verdadera antropología científica, a pesar de las obras que a finales del siglo XV dan testimonio de la apertura del espacio epistémico de la antropología. Para los renacentistas tenía más relevancia insistir en la dignidad y excelencia del hombre, es decir, en el hombre como valor, que como hecho o realidad fáctica. Para orientar el interés antropológico también hacia los hechos será precisa la mediación de otro hecho político de gran envergadura; en este sentido la conquista y colonización de América actuarán de mediadores en la profundización del espacio antropológico, dándole a través de complejas circunstancias un nuevo contenido, del que en el siglo XVIII surgirá el esquema decisivo para la constitución de la antropología en el sentido estricto del siglo XIX. Sigamos brevemente las líneas de actuación de la conquista y colonización de América.

América obliga a los europeos a enfrentarse con una serie de problemas prácticos y teóricos que terminarán por repercutir en la imagen que los europeos tienen de sí mismos y consiguientemente afectarán al nuevo espacio epistémico que hemos visto nacer. Vamos a mencionar algunas circunstancias especialmente relevantes en este proceso. El descubrimiento de América ensancha enormemente el horizonte del OTRO; América es una tierra poblada de hombres; pero ¿son tales hombres como nosotros? No es fácil decidir que son infieles, pues jamás habían oído hablar de la Historia de la Salvación; además, según el ecumenismo cristiano, todos los hombres son iguales porque todos son hijos de Dios; los amerindios no podían ser de una naturaleza inferior. A esta conclusión parecen haber llegado los Reyes Católicos con bastante rapidez, asesorados por religiosos, apresurándose a enviar misioneros para instruir a los amerindios en la verdad del Evangelio. La prohibición de vender como esclavos indios caribes traídos por Diego Colón en 1495 da fe de ello (cfr. Abellán, 1979, 462).

Sin embargo, los hechos de la conquista actuarán sobre esa primera seguridad rompiéndola. Los OTROS, los amerindios, no son esclavos ni mucho menos animales irracionales, pero tienen que ayudar a conseguir los beneficios económicos, sin los cuales la conquista ni es viable ni tiene sentido; por ello no serán esclavizados sino *encomendados* a un colono para que le trabajen las *encomiendas*, especie de fundo asignado a cada colono. El trabajo brutal de las encomiendas pronto habría de provocar problemas de población en las primeras islas colonizadas. Ya en la primera década de 1500 existen problemas de mano de obra en las encomiendas, necesitando reclutar nuevos posibles encomendados; para ello se organizan verdaderas cacerías entre los indios que viven en zonas lejanas o en el interior de las islas.

Es en este contexto en el que empieza la discusión del carácter humano de los indios. Los misioneros tenían la idea clara: los indios son personas, hijos de Dios y, por lo tanto, miembros de la misma familia humana. Pero ellos conocían la realidad de las cacerías y del trabajo a que se veían sometidos los indios. En 1511 Fray Antonio de Montesinos pregunta a los fieles en el sermón si es que los indios no son hombres, si no tienen almas racionales y si no se dan cuenta que tienen que amarlos como a sí mismos; y les advierte que, si no asumen esos planteamientos, no se podrán salvar (cfr. Abellán, ob. cit. 431). Habrá quienes lleguen a excomulgar a los que participen en cacerías humanas. Fray Bartolomé de las Casas, el mismo colono y enco-

mendero, a partir de 1514 se convierte en defensor de los derechos de los indios. El resultado de la defensa que los misioneros hicieron del carácter humano de los indios, frente a los colonos, se saldó con la importante bula de Paulo III de 1537 *Sublimis Deus,* en la que se asegura el carácter humano de los indios, que son *veri homines fidei catholicae et sacramentorum capaces*, es decir, los indios son «verdaderos seres humanos, y aptos para la fe católica y los sacramentos». Dos años después, el P. Francisco de Vitoria, en su famosa *Relectio de indiis,* [Lecciones sobre los indios] reconocerá a los indios todos los derechos inherentes a las personas, fundando las relaciones entre los pueblos, es decir, el Derecho internacional, en el *derecho* que el *hecho* de ser persona conlleva. Ser persona es un valor anterior a la aceptación de la ley y es fuente del derecho a organizar la vida de modo que garantice todo lo necesario para la persona; por eso el expolio y la depredación al que estaban siendo sometidos los indios no eran legítimos.

Todo esto implica que la humanidad es mucho más amplia de lo que se había pensado, y que la igualdad de los seres humanos no se ve afectada por la enorme diferencia en las costumbres. Sin embargo, la imposición de la tesis de la igualdad generará una importantísima literatura sobre el carácter bárbaro o no de los otros, que ha de servir de marco intelectual para el nacimiento posterior de una clasificación decisiva en la historia de la antropología. No será ajeno a ese matiz la condena por parte de Las Casas de los efectos de la colonización, que llevaban a pensar que la verdadera Barbarie estaba en Europa y no en América. Ante la conquista, el ideal renacentista que pretende asumir los modelos clásicos parece haber quebrado. El humanismo a través de los clásicos no ha supuesto una regeneración de los hombres; por lo que es preciso pensar un nuevo orden que asuma como modelos otros modos de vida. Por todo ello, en el debate sobre el carácter de los indios se genera la idea de que éstos no sólo son personas sino, además, de que son personas mejores que nosotros, pues sólo nosotros hemos sido capaces de actuar cruelmente contra ellos. Así el conocimiento de los otros cuestiona la confianza en nosotros y el ideal de la regeneración por el clasicismo, dibujándose en el horizonte un nuevo ideal humanista, que debe tomar como base, no al otro clásico —al fin y al cabo muy cercano— y poco diferente, sino al otro americano, más cercano en el tiempo, aunque culturalmente mucho más alejado.

Mientras tanto la conquista generaba una decisiva literatura práctica, por parte de los misioneros para poder incidir en la predicación de la fe; por parte de los colonizadores para organizar la colonización. Pero esa verdadera «antropología aplicada» no logrará generar teorías claras que se constituyeran en tradiciones aplicadas a explicar los hechos diferenciales. Todavía serán necesarios varios rodeos para que surja tal teoría. Quizás sea el P. Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* quien empieza una seria reflexión sobre el origen del hombre americano, iniciando una discusión de gran alcance antropológico (ver Llinares, I, 304 ss) y el primero que, en otra obra suya: *De promulgando Evangelio apud India,* [Sobre la promulgación del Evangelio a los indios] ofrece una clasificación evolutiva de los otros, cuestión que, como veremos, será el verdadero motor que genere las explicaciones básicas de la primera antropología cultural.

Montaigne será presumiblemente quien a través de la crítica moral de la cultura europea, aceptando la quiebra del ideal renacentista, transmita los resultados de la discusión sobre el concepto de barbarie. En unas de las más famosas páginas de sus *Ensayos* (*Ensayos* I, cap. XXX, pp. 215 ss) distingue lo salvaje de lo bárbaro, criticando el trato que hemos dispensado a los otros, cuyas buenas virtudes naturales «hemos bastardeado [...] para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido» (p. 217); los salvajes son buenos, pues son «esos pueblos como los frutos a que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente» (ib.); pero también entre los otros hay barbarie, si comparamos los modos crueles de comportarse en relación a los demás con «los preceptos que la sana razón dicta»; pero aun en este caso, sigue, no son bárbaros «si los comparamos con nosotros que los sobrepasamos en todo género de barbarie» (p. 220). (*Ensayos.* I, pp. 215 ss.).

Tenemos, pues, ya a finales del siglo XVI, y como resultado de una dilatada polémica, pensados los decisivos conceptos de salvajes, bárbaros y civilizados; mas ese pensamiento no ha surgido fundamentalmente para clasificar pueblos según los hechos culturales que presentan, sino para designar la situación moral no sólo de los otros sino también de nosotros; por eso la distinción entre salvajes y bárbaros es a finales de siglo una distinción fundamentalmente moral que, por lo tanto, nos implica también a nosotros. En general no se debe perder de vista el contexto moral que hasta finales del siglo XVI colorea el espacio epistémico antropológico, por lo que el cuestionamiento de los otros termina siendo un cuestionamiento de nosotros mismos.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía aquí recomendada no pasa de ser una pequeña muestra que evita las obras de especialización más actuales sobre cada uno de los períodos mencionados. En primer lugar conviene leer el capítulo 2 del librito de Scheler *La idea del hombre y la historia*, La Pleyade, Buenos Aires o Revista de Occidente, 1926, tomo XIV. Sobre un ejemplo fundamental de la antropología griega, en este caso Platón, puede leerse el cap. III del libro de Leslie Stevenson *Siete teorías sobre la naturaleza humana*, Tecnos. De este mismo libro interesa para este tema el cap. IV sobre la imagen del hombre en el cristianismo. Con el mismo objetivo puede leerse el librito de J. Moltmann, *El hombre, antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, 1973, el cual, además de ofrecer las ideas básicas de una antropología cristiana —especialmente pp. 33-39—, enmarca tales ideas en el contexto o problemática actual; en cuanto a otras elaboraciones actuales del pensamiento antropológico cristiano, tal vez la más interesante sea la de Rahner; una introducción a ese pensamiento puede leerse en «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», por J. L. Ruiz de la Peña, en el libro *Antropología del siglo XX*, Sígueme, 3 1983.

Sobre el pensamiento hebreo creo que lo más asequible sigue siendo el libro de Wolf, *Antropología del antiguo testamento*. En general también será muy útil para todo este tema el libro de Radhakishnan y Rajú, *El concepto del hombre*, F.C.E. que toca el concepto del hombre en el pensamiento griego, hebreo, chino, japonés e hindú.

Sobre la idea de hombre en el Renacimiento existen dos estudios básicos, por un lado la obra de Dilthey *Hombre y mundo en los siglos XV y XVI*, F.C.E.; y por otro el de A. Heller *El hombre del Renacimiento*, editorial Península, 1980.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. La definición del ser humano como ser racional ¿capta en profundidad la imagen griega del ser humano?
2. ¿Por qué para el pensamiento hebreo el ser humano es fundamentalmente un ser que escucha y oye?
3. ¿Qué elementos asume el cristianismo de la imagen clásica?
4. ¿Qué significa 'actitud antropológica' y qué consecuencias tiene su nacimiento para una antropología filosófica?

Tema VI

La imagen del hombre en la Edad Moderna

Este tema va a estar dedicado al estudio somero de los hitos claves de la Edad Moderna de cara a la configuración de la imagen del hombre actual. Pero en este caso ya nos tenemos que ver con temas que nos afectan directamente, porque la actualidad es decididamente continuadora, heredera o hija de las ideas que agitaron esos fructíferos años, que asumiendo con fuertes cambios la herencia del Renacimiento llega hasta principios del siglo XIX. La riqueza del material antropológico es, si cabe, mayor que en los siglos anteriores, dado que, si algo caracteriza a esta época, es precisamente el iniciar una filosofía que pone necesariamente al ser humano como punto de partida. Ya hemos dicho que el conocimiento de los otros cuestiona la confianza en nosotros y en el ideal de la regeneración por el clasicismo, dibujándose en el horizonte un nuevo ideal humanista que debe tomar como base no al otro clásico —al fin y al cabo muy cercano y poco diferente— sino al otro americano, más cercano en el tiempo, aunque culturalmente mucho más alejado. Montaigne inicia una crítica moral de la cultura europea, aceptando la quiebra del ideal renacentista, y transmitiendo, con ello, los resultados de la discusión sobre el concepto de barbarie, como ya lo hemos visto. Tenemos, pues, ya a finales del siglo XVI y como resultado de una dilatada polémica, pensados los decisivos conceptos de salvajes, bárbaros y civilizados; mas ese pensamiento no ha surgido fundamentalmente para clasificar pueblos según los hechos culturales que presentan, sino para designar la situación moral, que no debemos perder de vista, pues el cuestionamiento de los otros es un cuestionamiento de nosotros mismos.

Por eso si el Renacimiento se caracteriza por descubrir la actitud antropológica, es decir, la necesidad de estudiar a los otros como otros modelos de ser humanos, para eventualmente imitarlos, iniciando así una actitud que representará la base filosófico-moral del saber del hombre, Descartes iniciará dentro de ese mismo espíritu una filosofía que, si ha de estar fundada, ha de partir necesariamente del ser humano, aunque sea bajo la forma del *cogito*, de la conciencia. A partir de entonces la conciencia será ya el hecho fundamental de la Edad Moderna.

I. LA ANTROPOLOGÍA EN EL SIGLO XVII: DESCARTES, PASCAL Y MONTAIGNE: EL PENSAMIENTO DEL HOMBRE MÁQUINA

Sin embargo, en ese proceso iría desapareciendo paulatinamente el carácter filosófico y moral que alentaba en el espacio epistémico antropoló-

gico, hasta el punto de que la constitución de la antropología se hará al margen de cualquier planteamiento filosófico e incluso moral. ¿A qué se debía esa neutralización de lo moral y de lo filosófico? Tal vez no fuera muy aventurado dirigir nuestra mirada al giro que Descartes introdujo en la filosofía, que será determinante de toda la tradición filosófica posterior y en no menor medida del saber antropológico.

Descartes piensa en su filosofía el hecho científico puesto en marcha por Galileo; desde entonces la ciencia natural será el principal estímulo para la filosofía. Pero, además, la filosofía iniciada por Descartes implica el rechazo de la posibilidad epistemológica de las ciencias humanas. En efecto, el núcleo de la filosofía de Descartes consiste en la posición de una *naturaleza mecánica* (la prevista por Galileo), de la que se ha retirado todo significado humano, y de un *cogito* recluido en un interior no exteriorizable de la máquina más perfecta que es el cuerpo; este *cogito* no tiene contacto con el mundo, por lo que la ciencia sólo puede encontrar asiento en la inmanencia del *cogito;* el mundo de los sentidos es refractario a la certeza. El *cogito* cartesiano podrá ser rico en estructuras mentales innatas, pero tiene que ser abstracto, pues está aislado del mundo y de la realidad, siendo ajeno a ambos; por eso tal *cogito* no permite pensar las ciencias humanas, pues no admite diferencias; tomando el *cogito* como referencia todos los seres humanos son iguales; las diferencias sólo son posibles en el terreno de la sensibilidad, conducta corporal, organización social, etc., en lo que después se llamará cultura; pero el *cogito* está desligado de la cultura. Por eso la filosofía, en la medida en que siga la tradición cartesiana —o trate de refutarla pero siguiendo en el mismo terreno de juego—, sólo será filosofía de un universal e idéntico, postulado abstractamente como un sujeto trascendental que no se logra a través del estudio de las diferencias culturales en que aparecen los hombres. La filosofía, como dice Lévi-Strauss, «podría aspirar a fundar una física, pero renunciaba a fundar una sociología» (Lévi-Strauss, 1979, p. 40); dada la extraordinaria influencia del pensamiento de Descartes, con él el estudio de las diferencias humanas, tema de la antropología, quedará fuera del ámbito de la reflexión filosófica, e incluso quienes las tomaron como motivo de reflexión pronto fueron atraídos a la gran corriente de la filosofía, más centrada en el ensayo de pensar el hecho de la ciencia natural.

Como veremos, las consecuencias para la antropología científica fueron de largo alcance; pues al perder el estudio de las diferencias el aliento de la filosofía, prevaleció el estudio de los otros como un hecho al margen de lo que para nosotros pudiera significar. Con ello se iniciaba un difícil proceso para la antropología, pues, convertida en etnología, se limitaba en su saber, reduciéndose al estudio de los salvajes y los bárbaros, con lo cual no podía menos de distorsionar su objeto, pues tal limitación, como veremos ampliamente, sólo es posible postulando una ruptura en la especie humana, lo que necesariamente suponía poner al otro en un lugar inferior. Por otro lado, cuando la antropología ha creído haber superado esa etapa, ha pretendido estudiarnos también a nosotros; pero entonces, al carecer de una preocupación filosófica, ha sido atrapada en las redes del escepticismo a través del relativismo. Con lo que la filosofía expulsada por la puerta, se colaba, como tantas veces, subrepticiamente por la ventana, pero ahora en forma de ideología.

Con Descartes, sin embargo, se ponen en marcha o adquieren formulación otras tendencias que han de tener a la larga un alcance extraordinario: Descartes formula epistemológicamente los presupuestos de la ciencia que había iniciado Bacon y que se profundizaría en Galileo. La *racionalidad limitada* que la ciencia representa asumirá forma filosófica en Descartes, a partir del cual el mundo será un mundo del que se habrá retirado lo humano, que a partir de entonces se concentrará en la interioridad de la subjetividad. Frente a esa interioridad el cuerpo se convierte en una cosa del mundo, pero de un mundo que no tiene atributos humanos.

Resulta sumamente interesante que precisamente en ese mismo momento del alumbramiento de la Edad Moderna surja también una discusión de la máxima actualidad y que sólo ahora ha cobrado toda su importancia, el alcance del mecanicismo en el ser humano: la posibilidad de entendernos desde el modelo de la máquina que se utilizaba por entonces también como modelo del funcionamiento del mundo. Los autómatas empiezan a ser mencionados en la literatura filosófica y Leibniz convierte en cálculo partes importantes del razonamiento humano. Pero no sólo eso, a tales intentos de convertir la razón en mecánica no podía menos de seguir el intento de pensar también al hombre como una máquina.

Son muchas, sin embargo, las líneas que confluyen en el siglo XVII; pues mientras Descartes formula unos principios que por su belleza clara no podían menos de tener un largo alcance, el propio Pascal hará resonar en el espacio filosófico preguntas tremendamente comprometedoras y que no podían menos que despertar la necesidad de profundizar en el tipo de ser que es el hombre. Por otro lado también Montaigne sacará interesantes consecuencias de las noticias que nos llegan de los otros continentes. Qué es el hombre es una pregunta que se plantea ya explícitamente y que ha de ser respondida, así se empieza a ver por entonces, mirando *sólo* —y este es un convencimiento de esa época— a los seres humanos, pero no sólo a *nosotros*, los europeos, sino también a los otros seres humanos que estaban introduciéndose en el mundo humano conocido, los hombres y mujeres de otros continentes.

II. LA IDEOLOGÍA COLONIAL Y EL CAMINO A LA PÉRDIDA DEL CARÁCTER MORAL DEL SABER ANTROPOLÓGICO

El movimiento de las ideas de los siglos siguientes es, sin embargo, muy amplio, pues el nacimiento del espíritu científico, contemporáneo del descu-

brimiento y colonización de América, no podía quedar sin unas consecuencias que terminarán por eliminar del espacio epistémico antropológico el trasfondo moral que, según hemos visto, le era consustancial. En realidad la etnografía generada por el interés práctico tanto de los misioneros como de los colonizadores y políticos no llegó a aunarse totalmente con ese interés moral. Los teóricos españoles estaban enfrascados más en los problemas morales que surgían de la actividad política que en la discusión de los informes concretos de la literatura de Indias; la etnografía española no se sumó decididamente a ese interés teórico que, por su parte, mantenía el elemento moral en el espacio epistémico. Hizo falta otro elemento mediador para que el elemento moral del espacio epistémico, que hemos visto presentarse en Montaigne, se convirtiera en un esquema teórico que habría de ser decisivo en el nacimiento de una antropología científica en el sentido moderno. Ese elemento será la ideología colonial, que tiene sus raíces en la propia colonización española, pero que se hará plenamente efectiva en Europa en los siglos siguientes.

La ideología colonial toma verdadero cuerpo a partir de los problemas prácticos que surgieron sobre todo en las colonias francesas con las poblaciones *africanas* sometidas *a esclavitud* en América. La dureza del sistema esclavista provocó numerosas rebeliones y la constitución de bandas de fugitivos que hostigaban las plantaciones. Las dificultades crecientes del sistema esclavista aconsejan proceder a su revisión, pues «el negro bien tratado, bien alimentado, trabajará mejor, vivirá más tiempo y la fecundidad de las mujeres bastará para reemplazar a los que mueran o caigan enfermos» (cfr. Duchet, 1975, 134). La seguridad del sistema económico recomienda integrar a los esclavos —o a los indios— en la cultura occidental, es decir, civilizarlos, pues esa era la única forma de eliminar la indolencia de los salvajes, pues ese comportamiento es consecuencia de la falta de necesidades y desaparecerá a medida que las vayan contrayendo, como dice el Barón de Bessner (cfr. Duchet, ob. cit., 191 ss.).

El colonialismo exige civilizar a los salvajes, para lo cual estos deben ser pensados en un estadio anterior, idea consecuente también con la noción misma de *misión*. Así se afianza conscientemente la idea de que el salvajismo es anterior a la civilización, no sólo otro estado de la humanidad. Esta idea aparece con toda claridad en Malouet, que se muestra disconforme con los planteamientos expuestos, pero no pone en tela de juicio «la posibilidad de la civilización de cualquier parte de la especie humana. Sin duda alguna, en Europa, dice, empezamos siendo lo que son ahora los indios de América». (cfr Duchet, ob. cit., 193); la idea de la evolución de la cultura está dada ya en el siglo XVIII. Los salvajes son nuestros *primitivos*, son lo que nosotros éramos *antes*. En este esquema dicotómico, que opone los salvajes primitivos a los civilizados, se introducirá la barbarie como un estadio intermedio más avanzado en desarrollo que los salvajes puros y que, por lo tanto, representará un mayor peligro para la civilización; los bárbaros se llaman así inicialmente —y después de la discusión del XVI— por su actuación cruel para con sus vecinos; se supone, pues, un contacto con otros, lo que no ocurre con los salvajes; también serán bárbaros los pueblos que por el contacto con la civilización han adquirido cierto nivel de complejidad. Bastará centrarse sólo en este nivel de complejidad para completar el esquema evolutivo que ha de ser decisivo en el nacimiento de la antropología social o cultural como una tradición que aúna hechos y teoría.

III. LA ILUSTRACIÓN, EL SABER AL SERVICIO DEL HOMBRE: J. JACOB ROUSSEAU

Pero si el siglo XVII es importante para el futuro de la filosofía y en concreto para los derroteros que tomará la idea del ser humano y en general la cultura, el siglo XVIII, al poner en marcha la idea de Ilustración, será el que supone verdaderamente la instauración de un pensamiento antropológico de gran alcance. En la *Enciclopedia* marca Diderot una pauta muy precisa para definir lo que es la Ilustración: si expulsamos al hombre, nos dice,

> «el universo se calla; el silencio y la noche se apoderan de él... la presencia del hombre es la que hace interesante la existencia de los seres... ¿por qué no hacemos del hombre el centro común? El hombre es el único punto del que hay que partir y al que todo debe regresar... Si prescindo de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes ¿qué me importa el resto de la naturaleza?»

En esta protesta de Diderot se puede percibir lo que pensaban ya de un mundo no humano, de ese mundo del que se ocupaba la ciencia. La necesidad de contraponer a ese mundo y al saber sobre él otro saber, el del hombre, un saber que buscara la felicidad, no un saber por saber, sino un saber para vivir mejor, es un rasgo decisivo de la Ilustración. Si algún sentido tiene la Ilustración es precisamente esta protesta contra el excesivo peso que está adquiriendo una ciencia desinteresada de los asuntos humanos, así como la exigencia de una ciencia puesta al servicio del progreso social y humano.

La eliminación ilustrada de la Providencia era un paso fundamental no sólo para secularizar el mundo sino para llenar de contenido humano el progreso, pues sin Providencia el progreso es asunto humano. En la Ilustración empieza a fraguar la idea de hombre basada en lo que Scheler llamó el *ateísmo postulativo* de la sociedad y la responsabilidad. Si existe la Providencia, el progreso no es responsabilidad humana. Lógicamente los problemas filosóficos que planteaba esta tesis no eran fácil de resolver. Además las figuras de Rousseau y Kant adquieren desde una antropología filosófica tal relevancia, que en un rápido recorrido, como el único que aquí nos está permitido, deben pasar a ocupar la mayor parte del tema. Porque en ambos se condensa, en mi opinión, lo más esencial de la Edad Moderna. Tanto Kant como Rousseau se destacan ampliamente, en el pensamiento antropológico del siglo XVIII, por haber sido capaces de diseñar con precisión el ámbito del trabajo antropológico. No sería fácil decidir su influencia desde una perspectiva arqueológica;

en todo caso, nos sirven como orientación sobre el carácter que tiene la antropología en general. Es interesante constatar, de todas maneras, que en el siglo XVIII, y como resultado de toda la efervescencia teórica producida en los siglos anteriores, están pensadas con precisión las líneas maestras de la antropología, líneas que convendría recuperar en la actualidad. Veamos las reflexiones de Rousseau, sobre todo su *Segundo discurso*

1. El estudio del hombre y el de los hombres

La interpretación que proponemos, basada parcialmente en las certeras intuiciones de Lévi-Strauss, parte de la decisiva frase del ensayo de Rousseau sobre el origen de las lenguas, en la que Rousseau distingue el estudio *del hombre* del estudio *de los hombres*, pues para «estudiar a los hombres hay que mirar *cerca* de uno mismo, pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar *a lo lejos*. En primer lugar, es preciso observar las diferencias para descubrir las propiedades». Esta decisiva frase de Rousseau no es casual, sino que subyace también a la estructura epistemológica básica del *Segundo discurso* o *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, distinguiendo claramente un *enfoque histórico*, como estudio concreto de los hombres, de un *estudio antropológico*, que se interesa por el hombre. Pero el estudio del hombre que Rousseau propone no se parece a las antropologías que estaban siendo tan frecuentes ya en el siglo XVIII, porque las propiedades, es decir, lo común de los hombres, y, por tanto, lo propio del hombre, según Rousseau sólo se puede estudiar a través de las diferencias: «Estoy persuadido, nos dice, de que nuestros conocimientos de los hombres no van más allá de los europeos», pues «bajo el pomposo título de *Estudio del hombre*» no se suele estudiar otros seres sino los del propio país (cf. Rousseau, 1973, 128).

Para conocer al hombre había que empezar por mirar más lejos, pues, si miramos cerca, nos quedamos atrapados en nuestras cosas y de ahí no podemos pasar al estudio del hombre; antes es preciso empezar por lo lejano, pues es necesario

> «conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente, sino que, por ser de todos los tiempos y de todos los lugares, son, por decirlo así, la ciencia común de los sabios» (ob. cit., 129).

Una cosa es saber cómo son los hombres de un tiempo y otra es saber cómo son los hombres de todos los tiempos; si aquel saber es la historia, en éste segundo se piensa la antropología, el saber del hombre.

Rousseau prevé, pues, un saber del hombre en cuanto semejante, es decir, un *discurso de la igualdad humana*, de lo propio de todos los hombres, el discurso del sabio. Pero este discurso no se puede lograr desde nuestra propia cultura, sino que es preciso salir lo más lejos posible para ver las diferencias, pues sólo desde ellas se puede lograr lo semejante; de lo contrario se tomaría

una diferencia —nuestro modo de ser— por común y propio de todos los hombres. Por eso advierte Rousseau que para lograr ese discurso de la igualdad se ha de evitar llevar «al estado de naturaleza (es decir pensar como propio de todos los hombres, de la naturaleza humana) ideas» que se hayan «tomado en la sociedad», pues de ese modo «hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil» (ob. cit., 26); para hablar del hombre se ha de evitar hablar de los otros desde nuestras propias categorías; para ello es preciso «sacudir el yugo de las preocupaciones racionales», es decir, liberarse de los intereses de la cultura propia, de las categorías que pueden tener un significado en nuestra cultura pero que tal vez no sirvan para pensar los hechos de los otros. Rousseau prevé la antropología como estudio de las diferencias, pero no para quedarse en ellas sino para lograr el conocimiento del hombre, «la ciencia común de los sabios».

2. Sentido crítico de la antropología de Rousseau

Pero Rousseau no se queda en el diseño de ese discurso de la igualdad distinto del discurso de las diferencias, de lo que los hombres son en cada país y lugar, pues no se puede olvidar que ese saber se expone precisamente en un discurso sobre la *desigualdad* que será decisivo para comprender el carácter del discurso de la igualdad. En primer lugar, sólo se puede pensar con seriedad un discurso de la desigualdad si se lo contrapone a uno de la igualdad; la desigualdad de los hombres se hace patente partiendo de su igualdad. Rousseau busca la igualdad, para desde ella ver la génesis de la desigualdad.

El discurso de la igualdad se presenta como el discurso del hombre salvaje, del hombre en estado de naturaleza pura, es decir, «tal como ha debido salir de los marcos de la naturaleza» (ob. cit., p. 30). Es conocida la polémica en torno a este concepto, cuya génesis procede de la literatura española del siglo XVI (cfr. Abellán, ob. cit., 407 ss.); en todo caso es evidente que Rousseau no piensa en ese concepto a los OTROS desde una perspectiva estrictamente fáctica, sino que utiliza el concepto como un experimento mental; porque ese hombre, que todos hemos sido o podido ser, que temporalmente debería ser situado en el alba de los tiempos humanos, «ya no existe, ha podido no existir, que probablemente no existirá jamás» (Rousseau, ob. cit., 19); no se identifica, por tanto, con los otros que fueron vistos, por ejemplo, por Bartolomé de las Casas como salvajes buenos o tal como los pensaba Montaigne, sino que es pensado como una posibilidad connatural del hombre presente, si bien sólo puede ser descubierta *pasando del conocimiento de los hombres al conocimiento del hombre*, es decir, trascendiendo las desigualdades para descubrir tras ellas la profunda igualdad de todos y las circunstancias históricas que en todo caso genera la desigualdad.

Aquí no nos interesa tanto la polémica sobre el concepto de hombre salvaje como el diseño epistemológico que subyace a su utilización; en concre-

to, la dialéctica entre el discurso de la igualdad y el de la desigualdad que tiene un doble camino; en primer lugar es preciso trascender la desigualdad para tras ella pensar la igualdad; para lo cual es preciso desidentificarse de lo que los hombres son, es decir, de la desigualdad presente, adoptando una actitud crítica para evitar, como hemos visto, pensar lo que es propio de los hombres de alrededor como propio de todos los hombres; pero a la vez es necesario volver del discurso de la igualdad a la desigualdad. El discurso de la igualdad debe actuar de *concepto regulador* para formular una crítica sobre lo que los hombres son. Para estudiar al hombre no podemos quedar atrapados en lo que el hombre es, pues lo que el hombre es ni es lo que puede ser, ni es lo que debe ser. Por eso nos advierte Rousseau sobre el peligro del estudio del hombre: «a fuerza de estudiar al hombre tal como es, nos hemos colocado en situación que ya es imposible conocerlo» (ob. cit., 18).

3. Las tres antropologías de Rousseau

El concepto de igualdad es en la dialéctica diseñada, tal como acabamos de ver, un concepto moral. Cabe preguntar ahora si ese concepto es científicamente fecundo, de modo que en la obra de Rousseau no sólo se fundamente una estructura de valoración moral sino una estructura de investigación científica; pues bien, creo que la importancia de Rousseau radica en que, teniendo como objetivo un planteamiento moral, desde él desciende al estudio de los hechos, que de ese modo quedan integrados en una intención filosófico-moral. Rousseau no sólo prevé la conveniencia, necesidad y existencia de ese discurso de la igualdad, sino que adelanta intuiciones geniales sobre el paso de la igualdad a la desigualdad, aunque lo haga en un plano general. Este plano es, sin embargo, suficientemente importante como para servir de marco a un proyecto de antropología enormemente sugestivo, en la medida en que en él se aúnan en una extraordinaria síntesis lo que en un futuro serán tres ramas del saber antropológico que normalmente sienten malestar en la colaboración mutua, a saber, la antropología biológica, la cultural o social y la filosofía del hombre. La belleza del esquema de Rousseau radica en que la unidad de esas tres antropologías se da en la dialéctica de la desigualdad de los hombres a la igualdad del hombre.

En efecto, tal como dice Lévi-Strauss, en el *Segundo discurso* se trata del triple paso de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura y del sentimiento a la razón. El primer paso es el tema fundamental de la antropología biológica, el problema de la hominización, que Rousseau sabe plantear, con doscientos años de adelanto, a nivel del comportamiento, en el terreno que actualmente se llama de la etología. El segundo paso se refiere al punto nuclear de la antropología social o cultural; en cuanto a esta disciplina las intuiciones de Rousseau alcanzan niveles realmente admirables, pues nos ofrecen algunas líneas maestras de la antropología cultural o social; en primer lugar, merecen destacarse las observaciones de Rousseau

sobre la necesidad de romper o desindentificarnos con nuestra cultura, para no tomar como propio del hombre lo que es propio sólo del hombre europeo; en segundo lugar, es modélica la anotación sobre la necesidad de sacar lo común a partir de las diferencias; y en tercer lugar, no se debe perder de vista que el objetivo es siempre el discurso del hombre. Pero aún es preciso subrayar un motivo presente en Rousseau y que es fundamental en la concepción de la antropología que en esta obra defendemos; la antropología social y cultural no es sin más un estudio de los otros, sino un estudio de los otros llevado a cabo en el seno de lo que en el capítulo anterior hemos denominado la actitud antropológica; en efecto, la antropología social y cultural es estudio de los otros para terminar siendo estudio de nosotros; es estudio del OTRO para desde el OTRO pasar al MISMO, tal como ocurría en el Renacimiento; en efecto, nos dice Rousseau: «Toda la tierra está cubierta de naciones de las cuales sólo conocemos los nombres» y si emprendiéramos su estudio, «veríamos a nuestra vez salir un nuevo mundo bajo su pluma y aprenderíamos a conocer el nuestro» (ob. cit., p. 130). El estudio de las diferencias es estudio de nosotros mismos; el saber sobre los otros, que suele ser la fórmula empleada para definir la antropología, es un saber sobre nosotros, no tanto por las diferencias como por las semejanzas que tras ellas se insinúan y que han de servir para conocer, explicar y prever las diferencias, incluida la nuestra.

Pero aún tenemos un tercer nivel que no se debe desdeñar. En el *Segundo discurso* se trata también, lo hemos dicho, del paso del sentimiento a la razón, no sólo en un sentido descriptivo sino valorativo; con ello los niveles anteriores, que podrían desenvolverse en el nivel de los hechos, son arropados por un interés valorativo, situándose Rousseau en la estructura propia del espacio epistémico cuyo contorno hemos diseñado en el capítulo anterior. En efecto, en el paso del sentimiento a la razón se muestra toda la virtualidad crítica del discurso de la igualdad como una posibilidad humana que hay que promover. Efectivamente, uno de los rasgos más interesantes del discurso de la igualdad es la insistencia en el sentimiento empático, la tendencia hacia la unidad y simpatía con el otro; para Rousseau es la historia, la cultura o el dominio de la razón la que introduce el enfrentamiento, la oposición, desunión y en el paroxismo de la, iba a decir deshumanización, más bien habría que decir desanimalización, la crueldad.

Pero el discurso de la igualdad no es una etapa superada, sino que es una posibilidad, que además no hay que lograr desdiciendo totalmente la historia, sino partiendo de ella.

Con este tercer nivel Rousseau hace, pues, valer su intención filosófica o moral en el conjunto de su obra, esbozando puntos nucleares de una filosofía del hombre, pero de una filosofía del hombre que sólo tiene sentido y lugar en el ámbito epistémico del conocimiento científico de los hombres y del hombre.

IV. KANT Y SUS TRES ANTROPOLOGÍAS

Para terminar este tema es imprescindible comentar las aportaciones de Kant a la antropología filosófica. Yo creo que es profundamente desorientador considerar la antropología kantiana como algo marginal en su obra. ¿Por qué no se llegó a tomar en serio el dicho de Kant de que las tres preguntas típicas de la filosofía (qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar), se reducían a la pregunta de qué es el ser humano? Esta pregunta no deja de ser inquietante y, en mi opinión, su olvido indica el olvido del programa ilustrado, ya que en la Ilustración no era difícil adivinar que efectivamente para los enciclopedistas la pregunta por el ser humano, no desde una perspectiva teórica sino desde una perspectiva práctica, era, como hemos visto, la pregunta decisiva. Para Kant, de acuerdo a sus propias manifestaciones, ése era el sentido de su filosofía. El error provino de titular equivocadamente como antropología filosófica un saber que no estaba previsto para responder a esa pregunta.

En efecto, no es en la antropología pragmática, la titulada 'antropología filosófica', donde se encuentra la verdadera antropología filosófica de Kant, sino en esos escritos pequeños pero decisivos en los que Kant va desgranando su pensamiento sobre el puesto del ser humano en el universo, sobre su relación con otros seres vivos, en fin, sobre la dignidad que le corresponde por el hecho de ser un yo. No vamos a decir que en Kant no varía el concepto de antropología. Si en la *Crítica de la Razón Pura* la antropología es la fisiología, en otros momentos abarca también al comportamiento real, ya que del comportamiento ideal se ha de ocupar la filosofía.

Sin embargo, es evidente que la pregunta de qué es el ser humano ha de ser contestada por la filosofía. Quizás tengamos que terminar diciendo que la antropología filosófica de Kant está verdaderamente en su filosofía misma, que tal vez sólo tenga el sentido de dar cumplimiento a aquella petición del ilustrado Diderot, de volver a poner al ser humano en el centro del mundo copernicano. Por eso, si desde una perspectiva científica podría tener razón Bertrand Russell, para quien el giro kantiano sería más bien una contrarrevolución ptolomaica (*El conocimiento humano*, Taurus, 9 s.) en la medida en que vuelve a colocar al ser humano en el centro, desde una perspectiva humana está lejos de representar una vuelta atrás, sino todo lo contrario, representa la respuesta filosófico-antropológica al giro copernicano. Al romper la diferencia entre lo sublunar y lo supralunar, el giro copernicano había allanado el camino para la deshumanización del mundo. El mundo newtoniano que surge de esa revolución no distinguía entre un *mundo supralunar* incorruptible —el viejo mundo aristotélico de las esferas celestes, que estaba por encima de la luna y que, de acuerdo a los pitagóricos, se movía al ritmo musical— y un *mundo sublunar*, el nuestro, en el que reina la generación y corrupción. La tarea filosófica que había de llevarse a cabo era completar ese esquema volviendo a instaurar en un mundo newtoniano la realidad humana.

Por eso no se puede olvidar el talante antropológico de la obra de Kant; pues si la antropología se ha reducido las más de las veces a lo que el ser humano es, mas el ser humano es ante todo un ser de razón [*Vernunftwesen*], la filosofía de la razón [*Vernunftphilosophie*] será una filosofía del ser humano; o al revés, sólo podemos hacer antropología si tenemos en cuenta la filosofía de la razón. Con lo que la antropología está más allá de la descripción de lo que el ser humano es «realmente», que es el tema de la ciencia del ser humano, la antropología científica, sea cultural o física.

No vamos a exponer obviamente la aportación kantiana al conocimiento antropológico desde una perspectiva sustantiva, ni vamos a profundizar en los elementos criticables que desde una crítica de la ideología se podrían mencionar; vamos a limitarnos al diseño que hace Kant de los tres niveles de la antropología. Conviene no perder de vista lo que supone la creación del espacio epistémico antropológico del que venimos hablando a lo largo de estas páginas. La ruptura del espacio teológico medieval lleva a fijarse en el hombre en sí mismo, sin recurrir a la metafísica; cierto que siempre se podrá estudiar al hombre como parte de la naturaleza. Hemos visto surgir la preocupación por el origen del hombre americano en el P. Acosta, iniciando una importantísima tradición ya ininterrumpida. Kant será un polemista muy importante en esta faceta, apuntándose a la tesis monogenista del ser humano y aportando interesantes contribuciones al concepto de raza (ver Llinares, II, 242 ss.). En la *Crítica de la Razón pura* se habla tres veces de antropología y se alude siempre a este aspecto natural. Kant habla de esta antropología como el estudio de lo que *la naturaleza ha hecho de nosotros.*

Pero la apertura del espacio epistémico antropológico no significa quedarse sólo con ese saber, una vez que las enormes diferencias que presentan los seres humanos en todos los aspectos culturales son motivo de gran interés después del descubrimiento de América; y si el ser humano ya no puede ser comprendido desde la metafísica y tampoco sólo desde la naturaleza, es necesario detenerse en el estudio de las manifestaciones concretas de los seres humanos.

Por el año 1760 comenzó Kant unas clases sobre antropología relacionadas con las de geografía y psicología. El año 1772 las anuncia ya como unas clases de antropología, que él editaría el año 1798; esas mismas clases serán editadas en Leipzig el año 1831 con el título *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* (Saber del hombre o antropología filosófica). Este último título ha desorientado a los estudiosos de Kant sobre el valor y lugar epistemológico de esa antropología kantiana; creo que en ella no se trata en absoluto de una filosofía del hombre, sino de lo que habitualmente entendemos por antropología cultural o social. En efecto, esa antropología nada tiene que ver con la antropología que debe contestar a la pregunta qué es el ser humano y que resume, según nos dice Kant, las tres preguntas claves del ser humano: ¿qué puedo conocer?, ¿qué tengo que hacer? y ¿qué me cabe esperar?; si esta

última antropología, a la que se refiere en el prólogo de la *Lógica*, es evidentemente de carácter filosófico, no parece que la anterior sea una antropología filosófica, porque en absoluto se plantea en el sentido enunciado en la *Lógica*.

Veamos con más detenimiento el sentido de esta antropología que no es la filosófica, pero tampoco la natural; Kant la concibe precisamente frente a ésta, pues si la antropología biológica trata de lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, la otra trata *de lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos;* por eso es una antropología pragmática o «desde una perspectiva pragmática». Esta antropología es, pues, una antropología del mundo humano existencialmente significativo, del mundo humano en el que el ser humano vive, que el ser humano conoce y en el que el ser humano trabaja. Este mundo es profundamente distinto del mundo natural, de aquel mundo mecánico de Galileo y Descartes que carecía de significados, que era el conjunto de puras cosas extensas. Es también distinto del mundo metafísico que tiene significado ajeno al ser humano. Nuestro mundo, por el contrario, el que nosotros hacemos en la vida colectiva, es un mundo cuajado de significados que no podemos deducir *a priori,* sino conocer en una investigación o exploración progresiva, que se aprende en la experiencia. Tener experiencia es *haber aprendido viajando por la vida*. Exactamente eso significa la palabra alemana: *'Erfahrung'*, de *fahren*, viajar, y el prefijo 'Er', que es sacar. Por eso la experiencia es «tener mucho mundo». Pues bien, el objetivo de la antropología kantiana en sentido pragmático no es otro que enseñarnos esta sabiduría mundana sobre los seres humanos, enseñarnos experiencias para aprender a actuar entre los seres humanos, para comerciar entre ellos. El ser humano experimentado, que tiene experiencia, sabe comportarse con los demás, porque conoce las actuaciones de los demás.

La antropología pragmática es, en consecuencia, observativa; a los hombres se los conoce observándolos, viendo, por tanto, sus diferentes modos de actuar. Kant es sabido que era un gran aficionado a la geografía humana; pues bien, esta noción de antropología en sentido pragmático no es sino el complemento de un saber geográfico del ser humano y sería la denominación del saber que se contenía en la literatura de Indias. Toda esa literatura da un saber pragmático sobre los seres humanos, enseñando a orientarse prácticamente en el mundo humano. Desde esta perspectiva se comprenderá también por qué Kant dice que esta antropología tiene el objetivo de enseñarnos una sabiduría mundana «para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con mis propias intenciones» (Kant, 1991, p. 278; ver también Hinske, 425). La literatura de Indias tenía, tal como ya se ha visto, ese sentido; tanto a los religiosos como a los colonos les era necesario conocer el mundo de los otros, bien para convertirlos al cristianismo, bien para colonizarlos. Por eso se puede decir que Kant comprende perfectamente el carácter antropológico y pragmático de la literatura sobre las costumbres de los otros.

Sin embargo, Kant no se queda en el pensamiento de esa antropología puramente descriptiva, porque para él la antropología quiere darnos, primero, un conocimiento general, pues «el conocimiento general precede siempre aquí al conocimiento local» *(Anthropologie,* p. 400). La antropología busca unas ideas generales o fundamentales, pues tenemos que aprender a mirar los «momentos fundamentales que hay que tener en cuenta para un conocimiento del hombre»; es decir, para poder comprender lo que observamos, necesitamos un esquema general sobre lo que el ser humano es. Pero Kant ya no sigue el sendero trazado por Rousseau, pues mientras Rousseau hubiera dicho que lo que el hombre es sólo lo podemos aprender alejándonos de lo que somos, Kant partirá de la *autorreflexión* para lograr ese conocimiento general; en realidad Kant a partir de ese conocimiento está dando un paso al tercer nivel de su antropología, a la antropología filosófica.

Es interesante seguir el camino de esta preocupación filosófica por el ser humano en Kant. Ya en 1764 anotaba Kant la necesidad de conocer el puesto que el ser humano tiene en el universo, pidiendo un saber que trate de perfilar ese lugar. En esa época asignará esa tarea a la ética. Cuando en las clases de *Lógica* concentre toda la problemática filosófica en la antropología, lo que nos está indicando es que esa antropología filosófica es o implica una ética y viceversa, que no hay ética sin fundamentación antropológica. Pero aún se puede dar un paso más. Esa antropología filosófica, aparentemente desvinculada de la antropología pragmática que hemos descrito en los párrafos anteriores, ofrece en realidad el fundamento de la misma; pues esas «ideas fundamentales» de la antropología pragmática no son ajenas al principio fundamental de una antropología filosófica.

En efecto, la antropología pragmática —es decir, la cultural o social— exige unas ideas fundamentales que permitan conocer a todos los seres humanos. A la hora de exponer esas ideas fundamentales empieza Kant en un lenguaje muy de su época con las «potencias» e insistiendo en que el rasgo fundamental del ser humano sería la autoconciencia; siendo Kant consciente de ese punto:

> «que el hombre en su representación pueda tener el yo, lo eleva infinitamente sobre todos los otros seres que viven en la tierra. Por eso es una persona... es decir, un ser totalmente distinto por rango y dignidad de las cosas, lo mismo que los animales irracionales con los que según voluntad se puede contactar y a los que se puede dominar, son en cuanto a rango y dignidad seres totalmente distintos» (Kant, 1991, p. 15).

Con esto Kant está proponiendo un discurso de la igualdad entre todos los seres humanos como básico para una antropología pragmática; pero ese discurso de la igualdad parte de un principio que constituye un compromiso con el hecho de ser humano; el discurso de la igualdad nos da al ser humano, y por lo tanto a los otros, como personas, es decir, como los seres más elevados del universo, con lo que está respondiendo a aquella exigencia de un saber que delimite el puesto del ser humano en el universo. El discurso de la igualdad, básico para la antropología pragmática, es, en definitiva, un discurso ético; y en la medida en que es necesario para la antropología pragmática, tenemos

que decir que los hechos humanos sólo se pueden investigar u observar si se asume verdaderamente que son humanos; el compromiso ético, con todo lo que conlleva, estará en la base incluso de la antropología pragmática.

Vemos, pues, en la Ilustración perfectamente diseñado un ámbito de estudio antropológico en el que el objeto de la antropología sólo se ofrece en una intención moral, donde el ser humano no sólo es investigado como un hecho sino como *un hecho que vale*. La diferencia entre Kant y Rousseau está en que para éste los otros *valen más* y por eso hay que volver de los otros a nosotros. Kant pagará el tributo a la noción de progreso, porque para él no parece tener sentido que los otros valgan más y por eso no proyecta el estudio de las diferencias como un estudio de nosotros a través de los otros; el saber del sabio se consigue directamente partiendo de la autorreflexión; la antropología pragmática queda reducida a un saber que debe ampliar nuestra experiencia de los otros para compotarnos con ellos correctamente —de acuerdo con mis intenciones—; de esa antropología pragmática no saldrá un conocimiento nuevo sobre nosotros como ocurría en Rousseau. Podríamos decir que la antropología pragmática de Kant no es, a diferencia de la de Rousseau, *una ciencia crítica* sino sólo *una ciencia práctica*. Sin embargo, no se debe perder de vista la conexión que mantiene con la antropología filosófica, que, tal como hemos visto, implica el compromiso ético (cfr. al respecto, San Martín, 1985, Parte III).

En la Ilustración se mantiene, pues, aquel espíritu renacentista básico de la actitud antropológica; al ser humano no se le estudia sólo como hecho sino como un valor. Rousseau y Kant diseñan con gran precisión la estructura epistemológica básica de este saber; por lo que si bien no es fácil decidir la incidencia que su obra tuvo en el desarrollo posterior de la antropología, sí nos parece claro que son contribuciones básicas para entender el carácter de la misma e incluso para entender su futuro, en la medida en que la crisis de la antropología como ciencia está íntimamente ligada a la pérdida de la conexión entre el enfoque del ser humano como hecho y del ser humano como valor, a la pérdida de la dimensión filosófica y moral de los estudios antropológicos.

Para terminar este comentario al tema VI, no quiero dejar de expresar que me cuesta no incluir en este tema el estudio de la tríada alemana más interesante desde la antropología, aunque ya al filo de la Edad más cercana a nosotros, del siglo XIX, Herder, Goethe y Humboldt. Mas éste es ya un tema muy cargado. En todo caso, algunas de las ideas más importantes de Herder van a circular vivas en la filosofía del ser humano de la actualidad, en concreto en la antropología filosófica que ve al ser humano comparado con los animales. También elementos claves del pensamiento de W. von Humboldt se hacen efectivos en la hermenéutica crítica, en la medida en que en él se da por un lado una apertura al mundo histórico humano y una especial sensibilidad para los ideales morales que constituyen la humanidad del ser humano y que recogería los ideales de Rousseau.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El cap. II de mi obra *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, 1985, sirve para una introducción al sentido antropológico de la obra tanto de Rousseau como de Kant. De Rousseau convendría de todos modos leer el *Ensayo sobre el origen de la desigualdad de los hombres*; la edición de J. Beltrán es especialmente aconsejable. Sobre Kant se puede leer también una obra que servirá igualmente como introducción a la antropología de Feuerbach, del tema siguiente; me refiero al trabajo de M. Cabada, *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, Universidad de Comillas, Madrid, 1980. También sería muy interesante la lectura de los cap. I a III del clarificador libro de Caro Baroja, *Los fundamentos del pensamiento antropológico*, CSIC, 1985. Se refieren en términos muy claros a la importancia de la antropología de Kant.

Sobre el pensamiento antropológico de la Ilustración creo que lo más recomendable es el libro de Michèle Duchet *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, Siglo XXI, 1975; en él se encontrarán capítulos muy completos sobre la antropología de Voltaire, Rousseau o Diderot. Por último creo que ha de ser de gran utilidad el cap. II del libro de Moisés González, *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, 1987, que está dedicado a la presentación de la nueva configuración filosófico-cultural de la época tocada en este tema. La selección de textos aportada en ese capítulo es sumamente útil.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Descartes representa una aportación positiva o negativa a la imagen del ser humano moderna? ¿En qué sentido es lo uno o lo otro?
2. Compare las tres antropologías de Rousseau con las de Kant.
3. ¿Qué diferencia encuentra Vd. entre la llamada antropología pragmática de Kant y la antropología filosófica?

Tema VII

El siglo XIX y los filósofos de la sospecha

I. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA COMO EL MARCO DEL SABER DEL HOMBRE

1. El nacimiento del método comparativo

Hemos visto en el tema V la génesis de un esquema clave para la antropología, que serviría para clasificar a todos lo pueblos de la tierra en salvajes, bárbaros y civilizados. Ese esquema, que, como hemos visto, había nacido en el seno de una visión moral de los hombres, se fue convirtiendo con el tiempo en un esquema clasificatorio, descriptivo y básico para la *comparación* entre los pueblos. Será el jesuita Lafiteau quien en el siglo XVIII introducirá explícitamente la *comparación entre los pueblos*, que tal como iremos viendo es el método básico de la antropología social y cultural.

El método comparativo podía deducirse de la manifestación de Malouet que hemos citado en el tema anterior, pues si «en Europa comenzamos siendo lo que ahora son los indios de América», el paso inmediato de carácter evidente, por lo menos si existe un interés de investigación, tiene que ser comparar lo que se sabe que éramos en Europa con lo que los indios americanos son; o viceversa, investigar lo que nosotros éramos a partir de lo que se sabe que son los indios americanos.

El P. Lafiteau se sitúa en esa perspectiva, para mostrar que no existen pueblos ateos; motivado por ese objetivo final, comparará lo que eran los iroqueses con lo que según informes de los griegos eran algunos pueblos del Asia Menor, estableciendo la comparación en aspectos concretos, por ejemplo, la descendencia siguiendo la línea de la mujer típica de los iroqueses con el sistema de herencia que, según Herodoto, tendrían los licios de Asia Menor. Esta comparación implicaba la suposición de que se era capaz de situar a cada pueblo en un lugar cronológico; diciendo, por ejemplo, que los iroqueses estaban en el nivel o período de tiempo propio de los licios; y en segundo término, que se podía definir los rasgos propios de cada período aunque faltaran testimonios escritos de tal época. En el siglo XVIII tenemos, pues, las bases tanto del método comparativo como de la visión de la humanidad como un proceso de desarrollo y progreso, que va desde situaciones muy cercanas al comienzo del tiempo humano hasta la civilización; los diversos pueblos habían recorrido ese camino parcial o totalmente. No hace falta decir que el mismo Rousseau expone certeras intuiciones sobre las etapas de desarrollo de la humanidad.

2. El nacimiento de la antropología como historia y ciencia de los primitivos

Es ya un tópico considerar que en el siglo XIX la historia se convierte en el prisma desde el que todo se ve; siendo la historia el esquema mental básico de cualquier planteamiento teórico, una ciencia del hombre deberá ser fundamentalmente una ciencia histórica. Ahora bien, los progresos palpables que se lograban en el estudio de la historia de la humanidad cuando había documentos escritos o documentos tecnológicos (caso, por ejemplo, de la prehistoria), difícilmente eran alcanzables cuando se trataba de descubrir la historia de sectores concretos que no dejan vestigios de su pasado o respecto a pueblos sin documentos escritos. Pues bien, el esquema manejado ya en el siglo XVIII, y sobre todo la metodología que Lafiteau había puesto en marcha, podía resultar un útil instrumento para escribir esa historia de pueblos sin escritura o de etapas de las que no tenemos documentos escritos.

En ese movimiento se integran varios aspectos. En primer lugar, se parte de un objetivo clave: escribir o contribuir al estudio de la historia de la humanidad, aportando a otras disciplinas históricas la ayuda necesaria para ampliar el estudio histórico a la totalidad del tiempo y el espacio humano. Este objetivo sólo se logra con dos movimientos mutuamente implicados; hay que investigar las características de cada nivel o estadio evolutivo o de desarrollo, y además es preciso el estudio concreto de cada pueblo para ver en qué estadio está. En esta idea influirá el hecho de disponer, procedente del siglo anterior, el esquema clasificatorio al que hemos aludido y que era una idea aparentemente ya normal en Europa, anterior en todo caso a la teoría darwiniana del origen de las especies. Darwin cuenta, al ver por primera vez una partida de indios en la Tierra de Fuego, que «así fueron nuestros antepasados»; eran salvajes, eran nuestros primitivos.

Los estudios antropológicos, presentes en el horizonte europeo desde los primeros informes de los misioneros y colonos españoles, se convierten ahora en un instrumento o técnica para estudiar la historia de la humanidad a través del estudio de todos esos pueblos que en el esquema clasificatorio y en la ideología colonial se habían convertido en nuestros primitivos. En este contexto surge por los años 1850 una serie de ensayos de exponer esa historia tomando como punto de partida el esquema clasificatorio anterior y el método comparativo, ensayos que suelen ser propuestos, en una suposición harto convencional, como el punto de partida de la antropología científica llamada etnología, antropología cultural y un poco después, por lo menos en Inglaterra, antropología social.

Lo importante en este proceso no es tanto el hecho de que la antropología se convirtiera en una ciencia histórica, cuanto el hecho de que se autocomprendiera explícitamente como la ciencia de los otros que de antemano se habían convertido en primitivos. Este paso tiene aspectos positivos y negativos.

En primer lugar, conviene referirse a la definición del objeto de la antropología que esta estrategia conlleva y que constituirá uno de los problemas decisivos de la antropología aun hasta nuestros días. En efecto, parece que la antropología, llámese social o cultural, etnología o ciencia de las costumbres, no es en principio la ciencia de los primitivos, del mismo modo que la antropología biológica no era la ciencia biológica de los otros hombres. El estudio del hombre que preveía Rousseau no era de los primitivos, aunque él hipotetizara que ese hombre del que se hablaba era el hombre salvaje. Ya hemos dicho que esta temporalización del concepto era un experimento mental. El discurso sobre el hombre es en realidad, tal como hemos visto, un discurso sobre nosotros mismos, sobre lo que podríamos haber sido o sobre lo que podemos ser. Por supuesto, el conocimiento de los hombres tampoco se desenvuelve en ese nivel; es decir, las ciencias que estudian a los hombres en concreto no son ciencias de los otros hombres, pues no excluyen en absoluto el estudio de la comunidad a la que pertenece el científico. Lo mismo ocurre en el caso de Kant; su antropología biológica no trata de las *otras* razas, ni su antropología pragmática puede ser confundida con la ciencia antropológica de los primitivos.

Sin embargo, el conjunto de investigadores que publican sus obras en la segunda mitad del siglo XIX piensan la antropología como estudio de la historia de la humanidad, utilizando para ello el conocimiento de los actuales otros. Por eso sus obras se reparten entre estudios sobre la *cultura primitiva* (Tylor) o el *matrimonio primitivo* (McLennan) y estudios sobre la historia universal de las diversas instituciones. El método es siempre el mismo. El ejemplo de Morgan puede ser especialmente adecuado. Morgan titulará su obra clave: *La sociedad antigua (Ancient Society)* o investigación de las líneas del progreso humano desde el salvajismo por la barbarie hasta la civilización; la obra pretende ser una historia del progreso y desarrollo de la humanidad; pero Morgan no oculta el argumento básico:

> «las naciones arias hallarán el tipo de la condición de sus antepasados remotos, que se encontraban en el salvajismo, en la de los australianos y polinesios; los del estadio inferior de la barbarie en la de algunos indios pueblos de América, y los del estadio medio en el de los indios pueblos con los cuales su propia experiencia en el estadio superior se vincula directamente» (Morgan, 1971, p. 89).

El hombre salvaje al que se refiere Morgan es el hombre salvaje que nos tuvo que anteceder en el tiempo; desde una visión arqueológica sería el que descubre el fuego (el *homo erectus)* y el arco *(homo sapiens)*, es decir, el hombre paleolítico. Pero el hombre *primitivo* era para Morgan *como* algunos de los actuales: «Todavía hay vestigios en el estado actual de tribus salvajes de poco desarrollo, olvidadas en regiones aisladas de la tierra como recuerdos del pasado» (Morgan, ob. cit., p. 109). En efecto, el modo de descubrir cómo

éramos nosotros antes es estudiar a los otros, los actuales salvajes y bárbaros, como primitivos.

3. Aspectos negativos del evolucionismo: la anexión de un otro devaluado

En este enfoque se da una pérdida del trasfondo filosófico moral presente en el estudio del ser humano, porque ahora el otro es estudiado como un *hecho* anterior a nosotros. Desde esa perspectiva la antropología tenía que dejar de ser el lenguaje del sabio sobre el hombre, para convertirse en un saber de los occidentales —presuntuosamente sabios— sobre los otros, que en ningún caso podían ser sabios, puesto que estarían en una situación de primitividad.

Ahora bien, esta neutralización del valor ejemplar y moral que tenía la actitud antropológica sólo ha sido posible por un desplazamiento de la valoración, pues la consideración de los otros como nuestro pasado, como nuestros primitivos, no es *un hecho* sino una *valoración;* si esto fuera así, la antropología iniciada como estudio de la evolución o desarrollo de la humanidad sólo sería posible por la adopción de una valoración previa de los otros.

Pues bien, el argumento básico del evolucionismo, estrategia de investigación que estamos describiendo, que piensa a los otros como nuestro pasado, implica una *anexión del* OTRO a nosotros, pues los otros son pensados desde nosotros —el OTRO desde el MISMO—; las formas concretas de vida de los otros son pensadas como antecesoras de las nuestras. Sus modos de familia son matrices a partir de las cuales surgirá nuestra familia; sus formas de conocimiento constituirán sistemas que por aglutinación de nuevos elementos, por afinado de los válidos y eliminación de los espurios, darán lugar a sistemas cognitivos valiosos —los nuestros—, que en los anteriores verán su antecesor necesario, del mismo modo que la agricultura de nuestros antepasados reales es también la antepasada de nuestra agricultura; el arado romano, el antepasado del arado de hierro y la tracción animal para labrar es la antepasada de la tracción mecánica para lo mismo. De ese modo el OTRO y sus manifestaciones son anexionadas a nuestras formas culturales; anexión que se ejemplifica continuamente en los diversos niveles de la vida cultural. El concepto de Dios será resultado de una simplificación y depuración de los panteones anteriores; *Eli,* Dios en hebreo *(Alá,* en árabe) es el resultado de un *Elohim* (dioses) anterior. La comunión católica, en la que se come ritualmente el cuerpo de Cristo, es un resto simplificado de la comida totémica ejemplificada en la comida ritual del cordero pascual, o en las comidas totémicas de los australianos, o incluso en la antropofagia ritual de los hombres de Zhoukoudian *(homo erectus),* cuyos cráneos fósiles presentan una abertura ampliada del occipucio como de haberles extraído el cerebro. Los otros son como nosotros pero en menos, con rituales menos formalizados, conceptos más vastos, modos de organización menos complicados y menos especializados.

Cuando el investigador se encuentre con algún aspecto de los otros que no pueda ser comparado con nuestro modo de actuar, hablará de ausencia o estupidez. Las conductas, por ejemplo, tendentes a reproducir la vida material, la subsistencia biológica, lo que entre nosotros equivaldría a la economía, parece estar regida por criterios tan dispares de los que rigen la economía de mercado, que habría que decir que en realidad no tienen economía, pues no economizan; y puesto que economizar es un ejercicio del cálculo racional, se concluirá que no calculan ni ejercen con la razón en uno de los aspectos básicos de la vida. La descripción de Darwin antes aludida sobre los indios fueguinos es elocuente: «como animales salvajes vivían de lo que podían capturar» (cfr. Lienhardt, 1966, p. 27). Esta ausencia del ejercicio de la razón explicaría también por qué sus religiones «son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles» como dice Morgan (ob. cit., p. 79). Todos aquellos aspectos que no encuentren en nuestra religión una referencia, un parecido o un esquema desde el que ser pensados, serán ininteligibles.

Estas consideraciones muestran suficientemente que la comprensión de la antropología como ciencia de los otros como nuestro pasado, ha traspasado la valoración moral con que se iba a estudiar al otro al esquema o estrategia que sirve ahora de orientación en el trabajo científico. Al poner a los otros como nuestro pasado los *valora* como *inferiores a nosotros*.

¿Qué ocurría en realidad? En primer lugar que esos otros coincidirían con los que fueron sometidos por la fuerza militar del occidente principalmente porque disponían de tecnología que era capaz de movilizar menos energía que la tecnología de los conquistadores europeos; la menor disponibilidad de energía era considerada como consecuencia de una tecnología menos desarrollada o menos evolucionada, por lo que en cuestión tecnológica eran inferiores; de esas consideraciones más o menos acertadas, por lo menos vistas en una perspectiva de corto alcance, se sacaba la conclusión de que eran inferiores en todo lo demás.

Por otro lado, ya por entonces se sabía que los modos de producir alimentos por esos pueblos eran semejantes a los que se daban entre nuestros antepasados; había poblaciones que no conocían los metales, otras que no usaban el hierro; por eso se podía pensar que estaban tecnológicamente en niveles hacía mucho tiempo superados en Europa y muchas partes de Asia. Su tecnología era comparable a la existente en Europa en edades que ya habían sido denominadas paleolítico y neolítico. Pues bien, el hecho de una tecnología más simple llevó a pensar todos los niveles de la vida como más simples o más atrasados. La primitividad se basa, pues, en una transposición de carácter metonímico de una parte de la realidad cultural a todos los demás niveles, arrastrando la inferioridad de uno de ellos a todos los demás.

Ahora bien, no se puede olvidar que la menor movilización energética sólo es *inferior* cuando entra en competencia con otra, no antes. Por eso, la evaluación de la tecnología desde nuestra cultura implica el choque colonial.

En cuanto al resto de los niveles culturales no es posible una comparación cuantitativa que diera resultados homogéneos, pues todo depende del criterio que se tome. Eso implica que la anexión del OTRO al MISMO impide estudiar y comprender múltiples aspectos del OTRO.

4. Aspectos positivos del evolucionismo

Pero no todo son sombras en el evolucionismo, pues son muy importantes los senderos luminosos que con él se abren. Vamos a procurar exponer los dos niveles de aspectos positivos que, según creo, se dan en las aportaciones epistemológicas del evolucionismo; el primer nivel es fácil de detectar, pues el evolucionismo fue inmediatamente eficaz, al introducir un orden en la búsqueda y clasificación de los datos antropológicos; el segundo, por ser más profundo, suele pasar desapercibido, pero, a mi entender, en él se toca la condición fundamental del trabajo antropológico.

Con el evolucionismo se pone en marcha una estrategia de investigación dotada de una orientación metodológica fundamental, modelo de interpretación o paradigma que sirve para ordenar y explicar los hechos antropológicos; pero, a la vez, se afina el método de trabajo; la sola ordenación de la multitud de datos de que se disponía es por sí misma eficaz. Pero es que, además, a la antropología, como ciencia encargada de contribuir a escribir la Historia de la Humanidad, se le asignaron varias tareas. La primera ya hemos dicho que era descubrir los rasgos propios de cada período evolutivo, los complejos de rasgos que van juntos y corresponden a cada etapa de desarrollo. La segunda tarea inmediata consistía en clasificar a cada pueblo en su justo lugar; ninguna de las dos tareas se puede lograr sin comparar los rasgos culturales de cada pueblo con los de otros. Pero aún se proponen los antropólogos evolucionistas una tercera meta, establecer la relación genética y evolutiva de los diversos rasgos culturales.

Para escribir la Historia de la Humanidad era necesario, en primer lugar, decidir lo propio del salvajismo, por ejemplo, como modo de subsistencia, la caza y recolección; como modo de organización social, la banda ligada por lazos de consanguinidad y *status* adscritos, es decir, por conjuntos de derechos y obligaciones decididos previamente al individuo en virtud de su sexo o edad; como modo de religión, un sistema animista o animatista de carácter individualista. Al estado de barbarie pertenecía una agricultura o ganadería como modo de subsistencia, una familia matriarcal con tendencia hacia el patriarcado, una organización social clánica o gentilicia, es decir, constituida sobre la base de clanes o grupos de parientes que constituyen una *gens;* y como modo de religión, una religión totémica, donde el *totem* es el símbolo sagrado de cada clan; en ese estadio aparecerían los héroes y dioses, personalizaciones de los fundadores de los clanes, reflejo, en todo caso, de que existe una organización social con jefaturas, etc.

Es necesario, en segundo término, definir el lugar que ocupa cada pueblo; para lo cual hay que reducir la enorme diversidad que presentan los pueblos a esquemas más comparables; pues el modelo general en el que hay que acoplar la multitud de pueblos es muy amplio. Este trabajo de simplificación obligará a buscar modelos esquemáticos de gran valor comprensivo. Merece la pena citar el gran esfuerzo de Morgan por simplificar y buscar los elementos comunes de los sistemas de designación de los parientes, habiendo alcanzado logros que han pasado a la ciencia antropológica como adquisición definitiva. La comparación exigida para esta tarea obligaba a movilizar gran cantidad de datos, produciendo como resultado considerables recopilaciones de material etnográfico.

Lo mismo ocurrirá con la tercera tarea asignada al evolucionismo, pues era necesario justificar la evolución por sectores, procediendo para ello a un doble trabajo, que si, por una parte, era similar al anterior, por otra exigía un considerable esfuerzo de interpretación. *La Rama dorada* de Sir James Frazer es un excelente ejemplo de este doble esfuerzo de simplificación e interpretación; en ella se trata de mostrar la evolución de los sistemas religiosos desde el pensamiento mágico hasta la religión monoteísta, ofreciendo un extraordinario ejemplo de capacidad de síntesis de la inmensidad de datos que se manejan en los 12 volúmenes de la edición original. Este estudio de la evolución de cada aspecto sectorial de la cultura dará lugar a las diversas partes de la antropología que asumen cierta autonomía.

Con todo este esfuerzo se presentan unos resultados expuestos a una múltiple crítica en cada uno de los niveles; pues se puede criticar la interpretación de la serie evolutiva de cada rasgo; el complejo de rasgos de cada período, o la asignación de cada pueblo a un período; profundizando un poco más, se puede criticar la metodología utilizada para conseguir esos objetivos, por ejemplo, el modo como se utilizaba el método comparativo; que sea legítimo comparar un mito o un rito de un pueblo con los de otro para sacar alguna conclusión válida sobre los dos; criticar, en general, la posibilidad misma de la comparación, o incluso criticar el modelo básico general, es decir, el esquema clasificatorio como tal. Parece, pues, evidente que con las investigaciones de los evolucionistas se pone en marcha una dinámica que ya será imparable y en la cual se irá alumbrando una serie de conceptos, explicaciones y métodos de recogida de datos que constituirán un acervo disciplinar, que es lo que llamamos antropología cultural o social. En la medida en que ese acervo se nutre masivamente de los estudios mencionados de la segunda mitad del siglo XIX se habla de esa época como la del nacimiento de la antropología social o cultural, aunque siempre hay que tener presente la relatividad de esa denominación a la luz de las aportaciones anteriores, a las que nos hemos referido en los temas anteriores.

Pero no debemos dejar de mencionar un segundo nivel que nos ofrece un aspecto positivo muy importante. Hemos visto que en el evolucionismo hay un principio de anexión del OTRO, que conllevará serias dificultades a la

antropología; el OTRO no es pensado como OTRO sino como un MISMO devaluado, con lo que la investigación se ha de ver necesariamente lastrada. Pero creo que en el evolucionismo no todo es anexión. Si es cierto que el evolucionismo es consecuencia o forma ideológica de la realidad colonial, que representaba la anexión real de los otros a la política occidental, implica también el reconocimiento de los *otros como seres humanos* al ser miembros de la misma especie. Precisamente el reconocimiento de la igualdad específica de los seres humanos es la condición de posibilidad, la condición por tanto trascendental, de la antropología. Es cierto que la diversidad de culturas que los otros muestran no podía ser pensada directamente bajo el dominio colonial; las diferencias sólo podían ser pensadas atribuyéndolas a la permanencia de los otros en estadios anteriores a nosotros. Pero la ideología colonial implicaba la capacidad de todos los hombres de llegar a la civilización, y por tanto su equiparación a nosotros. Sabemos que no todos los pueblos admiten este principio, pues quienes no pertenecen a su grupo no serían hombres; desde ese presupuesto sería imposible pensar una antropología cultural. El presupuesto básico de la antropología, su *condición trascendental*, es el reconocimiento de que los seres humanos tienen diversas culturas o diferentes modos de vivir, sin por ello dejar de ser igualmente seres humanos; eso implica pensar que tanto el MISMO como el OTRO son seres humanos. Por eso el evolucionismo hizo de la igualdad humana o de la unidad psíquica de la especie su dogma básico; lo cual no obstaba a que ese pensamiento fuera en parte neutralizado por la introducción de la brecha diferenciadora de primitivos y civilizados, que suponía que la familia aria era «el tipo más elevado de hombre» que terminó por ratificar «su superioridad intrínseca al adueñarse paulatinamente del señorío del mundo» (Morgan, ob. cit., 544).

Pero es muy importante no olvidar que el reconocimiento de los otros como seres humanos es un pensamiento que no anexiona, pues aunque su cultura sea anexionada al ser sólo un elemento primitivo de nuestra propia cultura, el hecho de ser humano es puesto en sí mismo. Los otros son seres humanos por sí mismos. En la base de la constitución de la antropología late un principio muy importante de la cultura occidental, que movilizó también las discusiones en torno a la naturaleza del indio en el siglo XVI: todos los seres con figura como la nuestra, capaces de hablar y de *reciprocar* —como dice Ortega y Gasset—, son seres humanos y pueden ser pensados en un pensamiento que nos englobe también a nosotros. En el pensamiento evolucionista de los otros no todo es anexión.

II. SENTIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA PARA LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

En el siglo XIX entramos en una etapa de diseño de la antropología filosófica, que, tal como creemos en este proyecto, responde a lo que personal-

mente estimo que debe ser la antropología filosófica, una antropología crítica de las imágenes del hombre efectivas en la cultura, en la ciencia antropológica y en la filosofía, a la vez que anticipatoria de un ideal humano. El objetivo de este apartado consiste en mostrar esa estructura como inherente al diseño que de la filosofía hicieron los llamados *filósofos de la sospecha*, sin dejarse arrastrar por interpretaciones antihumanistas, que han predominado en la actualidad y que como veremos nos parecen sólo el tributo pagado por la filosofía a la corriente deshumanizadora que contrapesa al germen trascendental con que se fundó la Edad Moderna.

En efecto, lo que caracteriza a los filósofos que queremos tratar en esta sección es una tendencia radical a ejercer la sospecha respecto a las formaciones que la tradición, sobre todo antropológica y humanista, había trasmitido y que en realidad no habían llevado sino al mayor desastre humano, a la constitución de un mundo radicalmente atravesado por el mal, en el que la realidad nos enseñaba que los ideales humanistas no parecían ser sino la cobertura de una sórdida realidad. El humanismo parecía servir sólo para familiarizarnos con la hipocresía. Así el siglo XIX se convierte en el siglo de la desmitificación real, no ya de los mitos tradicionales sino de los mitos filosóficos, que son más peligrosos porque se niegan como mitos, y que se habían creado y mantenido a lo largo de la Edad Moderna. Pero desde nuestra perspectiva el siglo XIX se presenta no como el principio de la clausura de un pensamiento antropológico, en la medida en que podía descubrir la hipocresía de los ideales humanistas, sino más bien como el establecimiento de las bases de una verdadera antropología, de una antropología no construida sobre sueños sino sobre la realidad humana. Sólo conociendo lo que realmente somos en el presente, y también sólo conociendo la sustancia de nuestros sueños, podría el pensamiento antropológico diseñar las líneas de actuación para superar la situación de degradación en la que parecía estar la sociedad occidental. Este es el marco en el que, a mi entender, son operativos los filósofos de la sospecha.

1. El giro antropológico de L. Feuerbach

El apartado debe empezar por un estudio de Feuerbach, filósofo que asume explícita y conscientemente el papel que la antropología ha de desempeñar en la filosofía; en realidad Feuerbach no estaba sino formulando una idea profundamente arraigada en la Ilustración. Lo que lo diferencia es el esfuerzo que él hace por desenmascarar los sueños religiosos, al concebir la religión como la realización, hipostasiada idealmente en otro mundo, de las aspiraciones humanas, irrealizadas e irrealizables en la estructura de la sociedad. El comienzo de esa realización no es otro sino el desenmascaramiento de la sustancia real de lo religioso. Dios no es, según Feuerbach, sino la esencia del ser humano, y por eso dice Feuerbach que si él rebaja la teología a antropología es porque eleva también «la antropología a teología» (Cabada, 1975, 21).

Pero Feuerbach no sólo expone este sentido preeminente de la antropología, sino que propone también una filosofía del hombre para lograr la felicidad. Precisamente, como señala Alfred Schmidt, Feuerbach no combate la religión y la metafísica espiritualista por oponerse éstas al progreso científico, como era el caso de muchos que se presentaban como ilustrados, —y actualmente el caso de los filósofos de raíz neopositivista— sino por oponerse a la realización del ser humano, es decir, a la felicidad del hombre (1975, 14); por eso trata Feuerbach de centrarse en planos concretos de la realidad humana. De ahí que, si bien comparado con Hegel puede parecer Feuerbach 'pobre', representa también el inicio de una época porque hace descender el pensamiento de un plano especulativo a un terreno concreto, desde el cual puede incluso recuperar una subjetividad —que era el gran tema de la Modernidad— enraizada en la corporalidad.

2. La antropología de Marx

Sin embargo y a pesar de los enormes avances que Feuerbach supone desde una perspectiva antropológica, los verdaderos filósofos de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud, bien que éste ya en los albores del siglo XX. Una antropología filosófica no podría prescindir de ninguno de los tres, aunque también es cierto que es necesaria la lectura crítica, precisamente para no dejarse enredar en algún tributo a una época naturalista cosificadora, que sin lugar a dudas todos ellos combatieron. Pues a mi entender no se puede confundir el «naturalismo» que convierte al ser humano en un producto de la naturaleza mecánica o newtoniana con un naturalismo no cosificador que en principio no necesita acudir a entidades específicas no mundanas para resolver problemas difíciles.

En Freud hay, en efecto, un naturalismo cosificador, al empezar concibiendo al hombre como una especie de máquina hidráulica, en la que la energía pasa de un compartimento a otro, produciendo efectos previsibles, de acuerdo a la presencia o ausencia de esa energía (Ricoeur, 1973, 63 ss.). También en Marx parece darse una tendencia a la «cosificación», es decir, a la consideración del ser humano como resultado de las fuerzas sociales y en consecuencia como un ser determinado. Ernest Becker, autor que ya hemos citado, ha expresado esta ambivalencia de Marx, que si obviamente puede muy bien ser considerado como un ilustrado, quizás el último ilustrado heredero de los ideales de Rousseau, pero anclado sobre una base científica, muestra a la vez una tendencia cosificadora, pues sobre todo en sus últimos escritos, como dice Becker, «el hombre se convirtió en una cosa objetiva, entregado pasivamente a las fuerzas de la sociedad y de la historia. Inconscientemente las ideas del Marx humanista derivaron a un determinismo histórico» (1980, 110).

Sin embargo, Marx supo dar un contenido preciso a la alienación, de la que Hegel había hablado en un plano abstracto idealista, y Feuerbach en un

plano materialista perro también abstracto. Marx asumirá decididamente la noción de alienación y estudiará los mecanismos por los cuales el ser humano se encuentra cosificado —y por tanto constituido en algo que él no es realmente—, en el propio sistema. Así Marx propone una teoría antropológica que le permite decir qué es el ser humano, cuál es su «esencia» y cómo la puede perder o por lo menos no tenerla cuando es posible; también es capaz de anticipar una situación en la que se supere esa alienación.

Quisiera salir aquí al paso de una opinión muy extendida según la cual, dado que Marx propone que la esencia humana está en las relaciones sociales, no existiría, según Marx, una antropología ni siquiera una psicología, sino sólo una sociología. Gyorgy Markus se ha esforzado por mostrar los momentos de la antropología marxiana (1974), aunque no se debe olvidar que la antropología marxiana va a consistir precisamente en pensar al hombre como ser social que trabaja de un modo consciente. Por eso la antropología marxiana o el concepto marxiano de hombre es que «el ser del hombre consiste en el trabajo, en la socialidad, y en la consciencia, así como en la universalidad que abarca esos tres momentos y se manifiesta en todos y cada uno de ellos» (ob. cit., 49).

3. Los presupuestos antropológicos de S. Freud

Sin embargo, la cuestión social que constituía el punto de partida de Marx no parece abarcar la totalidad del ser humano. Por eso la importancia que Marx da al trabajo —en íntima relación con la organización de la sociedad en cuyo seno se modaliza el reparto social del trabajo— parece ocultar otras dimensiones del ser humano en torno a las cuales se estructura la personalidad. Y por eso, si es cierto que hay en la sociedad una alienación generalizada, procedente de la cosificación que implica la producción de mercancías y que constituiría algo así como el trasfondo de toda alienación, existen también otros modos de perderse enraizados en relaciones más personales y que afectan no tanto a la relación del ser humano con la naturaleza, sino a la relación en la que surge el mismo ser humano y en la que madura como persona, que afecta por tanto a la persona desde la dimensión más íntima de su adiestramiento en el seno de una familia. Es en ese contexto en el que hay que leer la obra de Freud, que de ese modo aparecerá como el complemento psicológico de la crítica social marxiana. La alienación social procedente de la estructura socioeconómica de nuestra sociedad se complementa con una alienación generada en la mutilación misma que las relaciones familiares imponen a los niños. Tal mutilación podrá ser en muchos casos verdadera alienación grave que impide cualquier intercambio, bien sea con la sociedad misma, bien sea con la naturaleza. En todo caso la teoría de la personalidad de Freud representa un intento, bien es cierto que frecuentemente enmarcado en un lenguaje muchas veces superado por la propia teoría freudiana, de proponer una antropología filosófica desenmascarada, en la cual el ser humano conoce tanto sus límites como sus posibilidades.

4. El superhombre de Nietzsche

Más ambiguo puede parecer a primera vista el pensamiento de Nietzsche. La mejor prueba de su ambigüedad es que actualmente es Nietzsche el pensador del que se reclaman cuantos quieren predicar el fin del hombre, porque habiendo sido Nietzsche quien proclamara la muerte de Dios, a él debían acogerse quienes pensaban que a aquella muerte seguía inexorablemente la del hombre. Pero yo creo que este juego de palabras es demasiado sencillo y pasa por alto el esfuerzo y la tensión de Nietzsche por pensar al superhombre.

Es posible que la muerte de Dios, como muerte del fundamento, arrastre efectivamente todo fundamento, impidiendo sustituir el fundamento Dios por el fundamento hombre. Es posible que la antropología filosófica deba aprender la lección. Pero quizás por esa lección aprendida, hoy en día ya no se trata tanto de buscar un «fundamento» como de encontrar el sentido de esa actividad en la inserción del ser humano en la vida social y en el mundo, como el método de —a través de la genealogía— impulsar hasta la superación de las alienaciones que nos atenazan a formas petrificadas de conciencia.

Desde esta perspectiva no creo que Nietzsche pueda ser considerado tanto como el antecedente de la muerte del hombre sino más bien como el crítico implacable de toda conciencia deformada, en la cual hay que incluir la propia de los que propugnan una antropología filosófica como saber del fundamento, a partir de un fundamento que asume como principio *el ser actual* del hombre. Desde esta perspectiva el verdadero problema de Nietzsche es el de la muerte del hombre viejo con todos sus pequeños ídolos, así como la anticipación del superhombre, no como un producto darwinista, sino a través de la exaltación utópica de sus rasgos prometeicos, creativos y geniales, que singularizarían a los más excelsos. En Nietzsche se hace presente en realidad una filosofía del hombre que por supuesto empieza por la crítica, para terminar por la anticipación exigitiva del superhombre, que según Landsberg no sería sino «una máxima elevación de la idea goethiana de humanidad» (ob. cit., p. 87), esa idea de humanidad que sólo se puede entender como pura creatividad, puro juego, como un niño, como aquel niño en el que se ha de convertir el león que luchaba desesperadamente contra las idealizaciones y que, a su vez, fue el resultado del camello, que en su majestuosidad untuosa vivía sometido a Dios. Como dice Fink,

> «la locura de los milenios es —para Nietzsche— la interpretación idealista del hombre y del mundo. Es preciso trasmutar esa locura del idealismo, transformarla en el conocimiento de que Dios ha muerto. Sólo entonces podrán brillar las posibilidades del hombre» (1976, 87).

La libertad humana es inabarcable. Nietzsche obliga, pues, a plantear con dramática sinceridad los objetivos de una antropología filosófica.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Mucho hay escrito sobre los filósofos de la sospecha, ya que de un modo u otro ellos constituyen el horizonte de nuestro propio pensamiento, si bien obviamente las interpretaciones que de ellos se dan son muy dispares. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el sentido emancipador de sus filosofías nos parece algo decisivo. En ese sentido están orientadas estas notas. Debemos empezar por los libros de M. Cabada sobre Feuerbach, el citado en el tema anterior y el dedicado exclusivamente a Feuerbach, *El humanismo premarxista de Feuerbach*, B.A.C., 1975, sobre todo los números 1-6 de la parte I, B. La otra introducción a Feuerbach, de gran valor antropológico, es el libro de Alfred Schmidt *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, 1975.

Sobre Marx me voy a limitar a tres obras, la de G. Màrkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1973, donde se encontrará la clara y breve exposición de la antropología filosófica de Marx. Sobre la cuestión del humanismo de Marx, una buena introducción puede ser el libro de Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, F.C.E., [2]1973. También está en castellano la obra de Plamenatz, J., *Karl Marx y su filosofía del hombre*, F.C.E., México. El libro de Stevenson, ya citado, dedica a Marx el capítulo V.

En cuanto a Freud, quizás lo más conciso sobre el tema sean las 20 páginas que A. Caparrós dedica al tema en el libro ya citado de Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo XX*. Desde una perspectiva antropológico-filosófica está el libro de E. Fromm, *La misión de Sigmund Freud, su personalidad e influencia*, F.C.E. Stevenson le dedica el capítulo VI. También están los dos libros de Carlos Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, y *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. En cuanto a Nietzsche la lectura antropológica de Fink en *La filosofía de Nietzsche* me parece la más interesante. Se trata de una lectura de Nietzsche en la que Fink, en su día ayudante de Husserl y luego formulador de una atractiva filosofía cosmológica, expone una lectura antropológico-cosmológica de Nietzsche muy sugestiva. Traducida a numerosos idiomas, es una lectura muy recomendada. También cabe citar como muy asequible el libro de Manuel Suances, *Friedrich Nietzsche. Crítica de la cultura occidental*, UNED, Madrid, 1993.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Explique cómo los «otros» se convierten en «primitivos».
2. ¿En qué sentido la antropología pretende escribir una historia?
3. En el evolucionismo el «otro» parece «devaluado» ¿qué significa eso? Aplíquele los parámetros críticos que ha debido aprender en la primera Unidad Didáctica.
4. ¿Qué importancia tiene Feuerbach para la antropología filosófica? Cite tres motivos.
5. Exponga las líneas básicas de lo que es el ser humano para K. Marx.
6. ¿Qué representa el niño en la filosofía de Nietzsche?
7. ¿En qué sentido se puede decir que Freud cerraría el espacio antropológico y en qué sentido lo abriría?

Tema VIII

La Antropología filosófica en el siglo XX

Con este tema hemos alcanzado ya el siglo XX, siglo en el que una nueva disciplina pugna por hacerse un lugar, aspirando a tener un rango como las tradicionales metafísica, lógica, ética, etc. Esta disciplina se llama antropología filosófica. Hemos hablado ya suficientemente del problema de tal disciplina, así como de su inadecuación si se la concibe como ontología regional del ser humano, que estaría en el mismo nivel que otras ontologías regionales. Cualquier planteamiento filosófico del ser humano abarca a la totalidad del mundo, porque tiene que hacerse de un modo trascendental. La antropología filosófica surge, sin embargo, con Scheler con unas pretensiones mucho más restringidas. El ataque que esa antropología recibiría enseguida por parte de Heidegger era de esperar, aunque tal como hemos visto ocultaba a la vez una necesidad.

Por otro lado, el desarrollo de las ciencias del ser humano, tanto biológicas y psicológicas como sociales, no podía dejar indiferente a ese saber del ser humano. Casi se puede decir que la filosofía del ser humano del siglo XX es un diálogo con las ciencias sobre nosotros mismos, como hemos tenido ya la oportunidad de constatar a lo largo de los temas de la primera Unidad Didáctica. Una visión, por tanto, del saber antropológico, desde la filosofía en el siglo XX, obliga, sobre todo, a tomar en cuenta, por un lado, aquellos desarrollos estrictamente filosóficos y, en segundo lugar, las imágenes del ser humano que se instalan en la sociedad como imágenes legitimadas por la ciencia, confrontándolas con la experiencia filosófica que tenemos y que rige en la imagen filosófica del ser humano.

I. LOS DESARROLLOS EXPLÍCITOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. La antropología de Scheler o la antropología 'desde arriba'

Mas, ¿por qué o cómo surge a principios de siglo con esa fuerza una antropología filosófica? Esta pregunta llama la atención sobre todo si tenemos en cuenta que en la filosofía anterior, tal como hemos visto, existía un pensamiento antropológico sumamente desarrollado. En Scheler hay que señalar el paso del período fenomenológico a un período antropológico-metafísico; en el primero se estudia la constitución de la subjetividad como 'estimativa', en su capacidad de valorar, y en cuanto conectada con otras subjetividades, es decir, en sus formas de simpatía, mientras que en el segundo se

exige expresamente una antropología filosófica. Cuál es el sentido de esta antropología debe ser un objetivo importante de nuestra antropología, en la medida en que la historia de la antropología filosófica no parece entenderse sin el esfuerzo de Scheler.

A mi entender, sin embargo, Scheler no hace sino asumir toda una corriente explícita en el siglo XIX y que venía también postulada por el movimiento al que él mismo se adscribió, la fenomenología. Precisamente el rechazo del psicologismo que inauguró la fenomenología y en el cual se incluía, de modo explícito, también el rechazo del antropologismo, convertía a la antropología filosófica en necesariamente ambigua, ya que sólo podía ser desarrollada en su forma trascendental. Mas, ¿es la antropología de Scheler una antropología de carácter trascendental? Posiblemente sería una buena respuesta pensar que el paso del período fenomenológico al período antropológico-metafísico debería ser visto como un ensayo de fundamentar ontológicamente la realidad humana, de concebir ontológicamente lo que en la fenomenología era lo fáctico y lo trascendental, el mundo de la voluntad y el mundo de la representación. Scheler pensaba que la altura de los tiempos exigía ya plantear las cuestiones de modo directo, respondiendo ya de una vez por todas directamente a la pregunta kantiana. En este sentido yo opino que la antropología de Scheler es un fruto genuino del movimiento fenomenológico, por más que se pueda estar en desacuerdo con la interpretación dualista metafísica que él hace del ser humano, al dividirlo en *Impulso vital* y *Espíritu*, como dos principios irreductibles del ser humano. Sin embargo, tampoco se han de olvidar los dualismos que surcan toda la fenomenología husserliana; bastaba con no quedarse en una neutralidad filosófico-metafísica para aceptar el dualismo de lo fáctico y lo trascendental como el de lo vital real y lo espiritual.

2. Plessner o la antropología 'desde abajo'

La obra de Plessner presenta un talante distinto al de la obra de Scheler, pues ya desde el principio se presenta como un trabajo serio de estudio del ser humano en comparación con el resto de los seres vivientes, para descubrir el modo de vida que caracteriza a ese ser o, mejor, la estructura básica que está en la base del modo de vida humano. En este sentido tal estudio no parece que trascienda los objetivos de una ontología regional, es decir, el estudio del tipo de estructura esencial según la cual necesariamente comprendemos al ser humano, del mismo modo que se puede hacer con otros seres vivos. Precisamente el libro primero y más importante de Plessner tratará de descubrir las etapas de lo orgánico, para situar al ser humano en ese conjunto. Por eso se suele decir que, si la antropología de Scheler procura situar al hombre o caracterizarlo *desde arriba*, por considerar lo peculiar humano el ser espíritu, la antropología de Plessner será calificada como antropología *desde abajo*, ya que trata de situar al hombre en el conjunto de los seres vivos,

descubriendo la diferencia de estructura en que, comparada con la de los otros organismos vivos, parece transcurrir su vida.

No era ese empeño algo desconocido en la historia de la filosofía. Ese objetivo se había planteado Kant en varias ocasiones. En su precioso escrito *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* [*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*] pueden encontrarse atinadísimas observaciones sobre la diferencia entre el hombre y el animal; por no citar también a Herder. Sin embargo, no cabe la menor duda de que la necesidad filosófica de comprender al hombre en comparación con los animales sólo cobra verdadero impulso a raíz de Darwin, cuya teoría de la selección natural aplicada al hombre era ya un dato aceptado por todos los científicos a finales del siglo pasado. Mas si hemos nacido del reino animal ¿en qué nos diferenciamos realmente de ellos? a esta pregunta quiere responder Plessner. Él mismo lo confiesa, en el prólogo de la primera edición de 1928 de su famoso libro, que la incitación para su libro la recibió de sus años de zoólogo, «de las profundas tensiones que existen entre las ciencias naturales y la filosofía»; su intención inicial no era sino escribir una «cosmología» de las formas vivas, ya que lo había concebido incluso con el hombre de «Planta, animal, hombre. Elementos de una cosmología de las formas vivientes» (1975, p. III).

Los límites de este enfoque están escritos en el mismo prólogo citado, en el que Plessner marca una clara distancia a Heidegger, porque él no puede aceptar «el principio fundamental de Heidegger... de que a la investigación del ser extrahumano debe preceder necesariamente una analítica existencial del ser humano». A esta tesis trascendentalista de Heidegger opone Plessner otra que en su opinión no lo sería, la de la *excentricidad*, según la cual el ser humano no es para sí ni el más próximo ni el más lejano, encontrándose gracias a la excentricidad «en un más del ser» (ob. cit., p. V). Precisamente el hecho de que Plessner llegara a sus planteamientos a través de un estudio de los sentidos orgánicos resulta enormemente interesante para ver la relación de la antropología filosófica **desde abajo** y la psicología.

3. El análisis del *Dasein* en Heidegger como introducción a una antropología 'desde dentro'

La fecundidad filosófico-antropológica de esta década del siglo que estamos considerando se complementa con la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, cuyo sentido, sin embargo, el propio Heidegger trata de salvaguardar frente a la antropología, la psicología y la biología. Mas, ¿qué es lo que rechaza Heidegger? En todo caso sería necesario discutir exhaustivamente el § 10 de *Ser y tiempo*, ya que en él, por primera vez, se tematizan los límites de una antropología filosófica que considera al ser humano como una realidad que «acaece» entre otras; Heidegger no rechaza o ni siquiera juzga «el trabajo positivo de estas disciplinas»; sólo dice que en ellas se da una ausencia de

fundamento ontológico, por lo que «la problemática antropológica permanece indeterminada en su fundamento ontológico» (p. 49). Heidegger rechaza que al tomar al ser humano como un ser más entre otros y adscribirle una característica, como, por ejemplo, de estar dotado de la capacidad de hablar, hayamos tenido una comprensión del ser humano, más bien, en ese modo de proceder el ser del hombre es presupuesto. Lo mismo ocurre cuando se habla de que el ser humano es una unidad de «cuerpo, alma y espíritu», de modo que tales palabras pueden representar aspectos aislables para ciertas investigaciones. Pero si se pregunta por el ser del hombre, éste ya no puede «ser calculado aditivamente» (*sumativ errechnet werden*), a partir de los modos de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, que están aún sin determinar. Para tal tarea sería necesaria «una idea del ser en conjunto». Esa antropología está desorientada por la idea antigua y cristiana que toma al ser del hombre como un ser que acaece en el mundo con los demás seres, según la antropología antigua, como ser que habla; según la antropología cristiana, como ser que está referido o religado a Dios, es decir, que se transciende en su realidad, incluso mundana hasta Dios. En ambos casos se ha olvidado la pregunta por su ser, ya que se ha dado por supuesto que el hombre es un ser como el resto de las cosas que acaecen en el mundo. Para Heidegger este mismo problema sería el de la conciencia cartesiana, o el de las **cogitationes**, cuyo ser permanece indeterminado.

En parte para evitar tales compromisos ontológicos, evita Heidegger las palabras '*Mensch*' o '*Leben*' (cfr. ob. cit. p. 46), sustituyéndolas por la nueva *Dasein* cuya analítica presenta *Ser y tiempo*, analítica que no se basa en un material empírico, ya que esos «fundamentos ontológicos» «están más bien supuestos (*«da» sind*) ya incluso cuando se recoge material empírico» (p. 50). La analítica del *Dasein* es desarrollo o descubrimiento (*Erschliessung*) del apriori, es decir, no construcción apriórica (nota 1, p. 50) a partir del suelo fenomenal en el que existe el *Dasein*. La insistencia de Heidegger en multitud de escritos contra la antropología filosófica, como por ejemplo en la hermosa conferencia de 1938 «La época de la imagen del mundo» [Die Zeit des Weltbildes] (en *Sendas perdidas* [*Holzwege*], pp. 69-103), deben ser muy tenidos en cuenta, aunque los análisis de Fahrenbach (1970) y Otto Pöggeler (1966) son clarificadores en esta cuestión. La relación de la analítica existencial con la antropología filosófica a mi entender habría quedado también ampliamente resuelta en el exhaustivo trabajo de Ignatow; éste se esfuerza por destacar algunas de las confusiones en que pudo haber caído Heidegger, al confundir, por ejemplo, antropología con antropologismo (1979, 55), pero concluye, primero, que hay que tener en cuenta los errores en que haya podido incurrir la antropología filosófica al uso, al menos, las antropologías **desde abajo** y las **desde arriba**, y que ya hemos visto; segundo, que la analítica del *Dasein* no puede ser confundida con una antropología filosófica; tercero, que, sin embargo, debe ser tenida, tal como el mismo Heidegger lo dice, como una contribución, ciertamente parcial (*ergänzungsbedürftig*), para el desarrollo «del apriori existencial de la antropología filosófica» (Heidegger, ob. cit., p. 131), lo que significa, en última instancia, que la analítica del *Dasein* debe ser tomada como una contribución parcial a una antropología filosófica (Ignatow, cap. V).

Sin embargo, tampoco se puede dejar de considerar que la consistencia que la designación 'antropología filosófica' adquirió, sobre todo después de la publicación por parte de Scheler de *El puesto del hombre en el cosmos*, debería parecer a Heidegger profundamente dogmática, de acuerdo a sus exigencias metodológicas; presumiblemente esa consideración le llevó u orientó hacia el rechazo de toda antropología filosófica como disciplina filosófica. Mas la existencia del saber científico sobre el hombre sigue haciendo obligatorio preguntarse por el ser que estas ciencias estudian y cuyo sentido suponen. La analítica existencial de Heidegger es sin lugar a dudas una contribución de primer orden al análisis del apriori ontológico que las ciencias del hombre suponen, clarifican, oscurecen e incluso pueden malinterpretar.

No quiero dejar de indicar, por último, que el llamado último Heidegger, preocupado por el esfuerzo de pensar la técnica actual y buscar caminos al pensar ¿no anuncia una continua preocupación por la definición filosófica del ser humano, que no podría ser comprendido precisamente desde la definición tradicional de 'animal racional'? La terminación de la conferencia «El principio de razón»[1] [Der Satz vom Grund], ¿no testimonia una preocupación por una filosofía del hombre muy superior a la que Heidegger mismo estaría dispuesto a reconocer cuando pregunta si la «mencionada definición, que el ser humano es el *animal rationale* agota la esencia del ser hombre»? (1971, p. 210). Cuando Heidegger hace esa pregunta, en la que entiende la palabra 'racional' en el sentido de «razón de cálculo», ¿no está aludiendo a que hay que pensar al ser humano de otro modo y, por tanto, que hay que buscar otra definición del ser humano? ¿y no es ésa una pregunta propia de una filosofía del ser humano?

II. LA IMAGEN DEL SER HUMANO DE LAS ÚLTIMAS CIENCIAS SOBRE LOS HUMANOS (BIOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA)

Hemos dicho en el tema anterior que la existencia de saberes científicos sobre el hombre hacía inevitable una filosofía del hombre. Una tarea precisamente filosófica irrenunciable es el procurar precisar al máximo el carácter

[1] Heidegger la leyó el 25 de mayo de 1956 en Bremen y el 24 de octubre de ese mismo año en la Universidad de Viena, lo que quiere decir que pertenece al último Heidegger.

de ese saber filosófico para no hacerlo superfluo. Hemos visto en los capítulos anteriores y a grandes rasgos unos cuantos jalones de la Idea del hombre que configuràn el occidente, así como la antropología filosófica en la que se pretende configurar o elaborar conscientemente desde una perspectiva filosófica tal idea. Pero pecaríamos de parciales o ingenuos si pensáramos que la imagen del ser humano propia de nuestra cultura se refiere a las ideas que confluyen en la antropología filosófica. Mas bien la realidad es opuesta. Si hemos dicho que una vez que existen las ciencias del hombre se hace inevitable la filosofía del hombre es porque tales ciencias no se limitan a ofrecernos descriptivamente aspectos de lo humano, sino porque pretenden también decirnos qué es el ser humano desde su perspectiva, pero de modo que normalmente conciben su perspectiva como omnicomprensiva de cualquier otra perspectiva; las ciencias humanas, por lo general, tienden a absolutizar su particular enfoque.

Pues bien, nuestra imagen actual del ser humano se nutre más de la ciencia que de las imágenes tradicionales que de un modo u otro han influido decisivamente en la antropología filosófica. Nuestra imagen del ser humano proviene, pues, de dos fuentes profundamente alejadas, por una parte de la filosofía, que en esto sigue siendo, en cierta manera, heredera de la tradición moderna; pero, por otra parte y en una medida muy superior, de la imagen transmitida o desarrollada en las ciencias del hombre, en las que la biología y la psicología creo que son preeminentes. Cabalmente la tendencia a la *disolución del hombre* que proviene de la antropología cultural y social y que ya hemos estudiado en la Unidad Didáctica I, está enraizada en la 'biologización' o psicologización latente o confesada de la última. Por todo ello una presentación histórico-crítica de la Idea del hombre debe procurar describir las características de la imagen del hombre que en nuestra actualidad provienen de esas ciencias. En esa medida el objetivo no es sólo esta imagen ya convertida en dato cultural, que informa nuestra vida, sino descubrir esa imagen operando en las ciencias mismas que pretenden fundarla.

1. Modelos biológicos del ser humano: el hombre como azar y necesidad, el modelo sociobiológico

Si en el tema anterior hemos destacado el papel que el siglo XIX desempeñó de cara a la fundación de una antropología filosófica a través de los filósofos de la sospecha, no nos hemos detenido expresamente, aunque lo hayamos aludido de pasada en relación con Marx, en el problema del naturalismo que se configura con una fuerza extraordinaria a partir de Darwin. En este sentido la síntesis elaborada por Darwin, que con correcciones, complementos y nuevos descubrimientos, se mantiene como paradigma insustituible en nuestros días, es el punto de referencia absoluto para la imagen del ser humano en la actualidad, constituyendo la matriz básica en la cual parece que tiene que ser incorporado cualquier conocimiento sobre el ser humano. Dado

que aquí no se puede tratar en profundidad la cuestión del tema hombre/animal, sí nos interesa ver cómo esa equiparación, que proviene de la visión naturalista, se ha hecho eficaz en autores que asumen la biología como rectora, pero no sólo en el nivel molecular, que obviamente también lo es, sino fundamentalmente en el molar conductual. Así para Monod, cuya obra *El azar y la necesidad* debe ser especialmente considerada, por ser paradigmática de una tendencia fundamental de nuestro mundo, la biología es la ciencia más significativa para el ser humano, ya que la naturaleza humana debe ser descrita en términos bioquímicos (cfr. Monod, ob. cit., p. 9).

Aunque en un nivel un poco más elevado, pues no trata ya de la biología sino de la zoología, la sociobiología se está esforzando en la actualidad por reducir los comportamientos humanos a las matrices animales innatas, pensando que el *biograma humano* constituye la totalidad del comportamiento del hombre y que por tanto las ciencias humanas no son sino una descripción previa para descubrir en ellas ese biograma, para reincorporar, en consecuencia, al ser humano a la biología, por la vía de la etología. La actual sociobiología, a la que Wilson llama «la nueva síntesis», tratará de cerrar la brecha abierta entre las «dos culturas», entre el hombre visto desde abajo y el hombre visto desde arriba, desde la cultura. El modo de superar esa dicotomía es descubrir en la cultura humana el fondo animal del que las diversas culturas **sólo** serían meras modulaciones.

2. La psicología clásica y su modelo de ser humano

Pero en realidad esta imagen, que ahora tal vez nos llegue a extrañar, estaría en plena consonancia con el modelo tan extendido de estudiar al ser humano a partir de la vida animal o de los mecanismos animales. De hecho todo el extraordinario esfuerzo realizado por la psicología por construir operacionalmente experimentos repetibles, para descubrir las bases del comportamiento, viven de la misma imagen naturalista que los ensayos aludidos líneas arriba; en realidad todos ellos no son, en última instancia, sino aplicaciones, extensiones o desarrollos de la orientación que impregna a la misma psicología. Pues la psicología es el primer saber en el que actúa decididamente un naturalismo derivado del modelo darwinista. Bastaría seguir la evolución de la idea de experimentación, desde el introspeccionismo al funcionalismo, ya influido por el darwinismo, para desembocar en el conductismo, para quien llegado el caso la observación y experimentación con animales es mucho más plausible y fiable que el trato con seres humanos.

Basta con estudiar con cierto detenimiento las condiciones ideales de la experimentación para darse cuenta de que el modelo que el psicólogo experimental está promocionando, o con el que opera, es un ser humano que debe excluir sistemáticamente todas sus preocupaciones más personales, sus proyectos, sus sentimientos, sus anhelos, es decir, tiene que reducirse a ser un

mecanismo de captación de datos y elaboración de los mismos para producir una respuesta. El sujeto en el que se basan las conclusiones del psicólogo es un sujeto sin historia, sin iniciativa de cambio, no se le puede ocurrir cambiar las variables del experimento, tiene, por tanto, con su realidad una relación pasiva. Puesto que ese es el modelo de la psicología experimental, sus resultados deberían limitarse a ese modelo, pero ahí viene el problema, porque esos modelos suelen proponerse como modelos de lo que el ser humano es, sin señalar la limitación de partida.

3. Aproximación crítica a estos modelos

Ahora bien, en todos estos casos se propone un modelo de ser humano que no puede **actuar recursivamente sobre sí mismo**, ya que sólo actúa **reactivamente** a un mundo dado natural fijo. La naturaleza humana es una naturaleza, por tanto, estable, que es lo que es como vida animal. En la estructura del experimento manejado por la psicología está especialmente clara y ejemplificada esa estructura, pues el sujeto de experimentación es colocado ante un mundo —el del experimento— que él no puede cambiar, pues de lo contrario el experimento ya no funcionaría. El sujeto de experimentación debe dedicarse sólo a seguir las instrucciones que se le han dado, sin alterar absolutamente en nada el marco del experimento; debe incluso desconectar toda preocupación ajena al propio experimento. Precisamente ante la dificultad o eventualmente imposibilidad de lograrlo, es normal que los psicólogos prefieran que sus conclusiones se basen en experimentos con animales que no alteran su mundo. En general todas estas teorías excluyen explícitamente la dimensión de **recursividad**, algo tan sencillo como dirigir la propia conducta según representaciones anticipadas de la meta; lo cual significa a la vez que el ser humano no vive en un mundo natural sino en un mundo histórico social; ya que de donde normalmente tomamos esas representaciones es del lenguaje que sólo acaece en un mundo histórico. Por eso una antropología desde abajo tiene que eliminar esa dimensión histórica, el mundo de la vida en el cual conviven y asumen los seres humanos su verdadera humanidad.

Por último hay que señalar aquí que las tendencias antihumanistas que provienen de la naturalización del ser humano no coinciden en absoluto con el rechazo del humanismo que proviene de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica que hemos visto antes, pues tienen un objetivo radicalmente opuesto; mientras el antihumanismo heideggeriano se basa en una crítica a la metafísica y a la ciencia con la técnica, porque partirían de un esquema en el que el ser humano hace de sujeto frente a los objetos, a los que de entrada toma como objetos dominados o como productos, el antihumanismo que es consecuente a la ciencia biológica o psicológica procede de una reducción del ser humano a elementos propios de los objetos, por lo que acepta o parte del esquema mismo criticado por Heidegger, sólo que mutilándolo, hasta el punto de quedarse sólo con los objetos y convirtiendo todo los demás también en objeto. Uno de esos objetos estaría dotado de sistemas de señales y de un sistema de cálculo de señales, que se llamaría razón, que de ese modo no es sino un dispositivo que tiene el ser humano y que deberá ser explicado también con los mismos métodos que cualquier otra característica propia de cualquier otro animal. La funcionalización de la razón, implícita en la explicación que acabamos de dar, es un rasgo típico de nuestro tiempo. En realidad, como dice Max Scheler, la imagen de nuestros días es la del *homo faber*, en la cual confluyen un considerable número de líneas. En último término, una vez asumido el darwinismo, con toda la evidencia de los hechos que soportan la teoría evolutiva, constituye esta imagen un rasgo cultural con una enorme fuerza y que necesariamente ha de imponerse en otras disciplinas. En ese sentido la imagen de un hombre pasivo que subyace a la psicología conductista es plenamente coherente con la imagen biológica del hombre.

4. El existencialismo y la reacción estructuralista

La antropología de los años veinte que hemos visto en el apartado primero no puede ser considerada como un desarrollo autónomo que proviene solamente del movimiento del pensamiento, sino que en ella aflora un modo de contrarrestar la imagen naturalista del ser humano, que cada vez adquiere más firmeza y consistencia. Junto a ese dato instalado ya en el corazón de la cultura occidental, la conciencia de crisis del hombre europeo que se adueña de los filósofos después de la Primera Guerra Mundial, así como los acontecimientos políticos que se viven en Rusia y en Alemania impulsan de nuevo la pregunta por el ser humano, lo cual parece orientar en la dirección de la antropología filosófica. Pero hay también otra línea de reflexión que antes de centrarse en el talante explícito de una antropología filosófica que insiste en fijarse en el ser humano como ser en el mundo para compararlo consecuentemente con otros animales, se fija más bien en sí mismo, en el ser humano en cuanto vive su vida y se vive a sí mismo. Esta tradición sí que surge como una expresión directa de la fenomenología. Ahora bien, las ciencias humanas, el psicoanálisis, la lingüística y la antropología cultural, estaban demostrando que el sujeto pudiera no ser sino una ilusión, surge, entonces, por un lado una filosofía que asume esas orientaciones que provienen de las ciencias humanas como pilares de una concepción del hombre de carácter naturalista; pero surge también, por otro lado, una filosofía de la existencia que tiene el doble papel de enfrentarse a la imagen naturalista, tanto a la procedente de la biología y psicología como a la lograda por el rodeo de las ciencias humanas.

Sin embargo, esta filosofía de la existencia fue tan inmoderada en la posición de la subjetividad que ella misma llegó a representar un estímulo para la reflexión contraria, que tenía a su favor las aportaciones de las ciencias humanas. Si prescindimos aquí de los argumentos que proceden del psicologismo y nos fijamos sólo ya en el estructuralismo como orientación metodo-

lógica que actúa en varias ciencias, aunque se haga principalmente eficaz en la antropología, tenemos que distinguir en la medida de lo posible, primero y en general, el estructuralismo lingüístico como método de abordar el estudio de la lengua, desde Saussure hasta Chomski. En el estructuralismo en este sentido apenas se desliza alguna interpretación del ser humano desde la interpretación de su relación con las estructuras.

Otro es el caso de la asimilación, hecha en la antropología francesa, de ese estructuralismo, a partir sobre todo de la obra de Lévi-Strauss, en el que, sin embargo, también debemos distinguir el estructuralismo como método de orientación investigadora, es decir, como método de recoger e interpretar los hechos antropológicos-culturales y el enfoque filosófico que, pretendiendo basarse en los datos ordenados por el método, quiere formular una imagen del hombre en sentido profundamente opuesto al de la tradición antropológico-filosófica. Además, al asumir Lévi-Strauss como sus inspiradores, aparte de a Saussure (mediado por Jakobson), a Marx y a Freud, parecen como que ambos autores resultaron afectados por el modelo filosófico de hombre que formula el propio Lévi-Strauss.

Pero el antihumanismo estructuralista de Lévi-Strauss no se queda sólo en esos estímulos para una interpretación antihumanista de Marx, sino que ésta se realiza expresamente en la obra de Althusser, quien, apoyado en esa moda antihumanista, conseguirá un cierto éxito teórico en esa interpretación antihumanista de Marx.

Por último la aventura antihumanista que se enfrenta decididamente a la incontinencia e inconsistencia de cualquier planteamiento humanista, alcanza su cenit en la obra de Michel Foucault, que trata de mostrar, a través de una arqueología del saber, las condiciones que permiten la aparición de un objeto tal como el hombre, la aparición o ascensión del hombre a objeto de un saber. En la medida en que Foucault hace depender la «existencia» del hombre de esa constelación del saber, de una constelación epistémica, el cambio de episteme llevará, en su opinión, a la desaparición del hombre, la anunciada *muerte del hombre*, que en las palabras de Foucault se estaría produciendo en la segunda mitad del siglo pasado, en gran medida por obra de la propia orientación estructuralista. Ésta, pues, se convierte en una contribución a la muerte del hombre que se anuncia en ella, como si al mismo tiempo fuera pregonera y ejecutora de esa muerte.

5. El estructuralismo de Lévi-Strauss: ciencia y filosofía

De acuerdo a lo que acabamos de decir, en el estructuralismo de Lévi-Strauss se debe distinguir la utilización del método de análisis estructuralista en la ciencia y las consecuencias filosóficas que Lévi-Strauss saca de él, o incluso con que él lo utiliza. La ordenación que hace de los sistemas de parentesco puede resultar una teoría extraordinariamente eficaz en el estudio del

parentesco, y ser incluso una fecunda ayuda para pensar —o conjeturar— el paso de la naturaleza a la cultura[2]; pero obviamente Lévi-Strauss utiliza sus descubrimientos para mostrar el orden necesario sujeto a reglas que constriñe la aparente iniciativa de los grupos sociales. El parentesco, en cuanto intercambio entre no parientes, transcurre de un modo que incluso se deja matematizar. Es conocido el paso del estudio del parentesco al de los mitos, motivado por el deseo precisamente de encontrar un ámbito en el cual la evidente funcionalidad adaptativa y la contingencia que inevitablemente corroe el parentesco hayan desaparecido, de modo que sea un ámbito en el que el espíritu se encuentra libre consigo mismo. En ese caso se podría estudiar un espíritu libre, es decir, no condenado a adaptarse a la naturaleza o a la función reproductora. Ahora bien, si también en el caso de los mitos el funcionamiento es aún si cabe más ordenado y sometido a reglas, reglas cuya naturaleza no es diferente de las demás, no tenemos más remedio que confesar que el espíritu dejado a sí mismo se limita a repetirse. También aquí se puede distinguir un uso científico del método, tal como, por ejemplo, lo emplea Dan Sperber, y un uso filosófico, que no radica tanto en el hecho de emplear mitos de todo un continente[3], para hallar las permutaciones que descubran los valores posicionales, cuanto en el sentido filosófico con el que se emprende esa tarea.

Una vez expuesto el sentido antropológico de los descubrimientos de Lévi-Strauss, debemos centrarnos en sus interpretaciones filosóficas, en esa «criptofilosofía», como en su día la llamaba Celia Amorós y que yo llamaría de buen grado «filosofía casera», como la que acompaña a la práctica de todo antropólogo cultural, pero que en el caso del antropólogo francés, él mismo se encarga en convertir en «fanerofilosofía», es decir, en filosofía explícita. En ella se esfuerza ante todo en rechazar el **cogito** cartesiano, el aglutinador o representante privilegiado de los vicios de la Modernidad occidental, que terminan por ahogar a los otros pueblos en la violencia y la barbarie. La crítica del **cogito** es crítica de nuestra cultura, pero no en el sentido en el que podría hacerla la nueva antropología dialéctica, por ejemplo, de Diamond o la etnopsiquiatría de Devereux o Laplantine, sino en un sentido profundamente distinto por ser radicalmente antihumanista, porque el **cogito** es una pura ilusión que procede desmontar a través de la contraposición entre el **cogito** y la confesión, como muy bien ha visto Celia Amorós; de la peculiar oposición entre el lenguaje y el sentido, ya que para Lévi-Strauss no es el **cogito** el que habla, sino que el sujeto es hablado por el lenguaje; no soy yo quien habla o toma iniciativas, sino que soy hablado por el lenguaje, del mismo modo que

[2] Véase más adelante, la tercera Unidad Didáctica.
[3] Se trata del ensayo de Lévi-Strauss en los cuatro tomos de *Mitológicas*, en los que se consideran mitos de todo el continente americano.

no pensamos nosotros los mitos, sino que son ellos los que se piensan unos a otros. El *cogito* no es más que un efecto de superficie de las elaboraciones inconscientes, en cuya razón el *cogito* no puede penetrar. No es el ser humano el propietario de la lengua, sino la lengua es la que posee al ser humano.

Mas, ¿cómo se engarza en este uso filosófico antihumanista la crítica de la cultura occidental, que le lleva en un sentido, según creo, muy distante de Rousseau, a reivindicar un humanismo ampliado que parta precisamente de la superación del etnocentrismo occidental?; pues, como dice C. Amorós, la descalificación de la historia, ya que no hay cogito que la haga, y que provendría de la hipostatización del método lingüístico, se dobla con «un discurso nostálgico de los orígenes» (C. Amorós, ob. cit., p. 26); a través de la división entre cultura, que Lévi-Strauss entiende como progreso técnico, y sociedad, entendida como sistema de comunicación interhumana, mantenida ésta según los modelos cristalinos de las sociedades primitivas, y dejada aquélla a su pura autonomía, como si se hiciera sola. El sujeto humano aparece así desvinculado de su propia conexión con la realidad histórica, ya que el trabajo quedaría encomendado a las máquinas. De ese modo la historia efectiva quedaría expulsada del sistema, tal como según Lévi-Strauss ocurría en los otros pueblos. Desde esa perspectiva la crítica levi-straussiana no parece muy lejos de suponer un modelo de ser humano semejante o parecido al de la psicología, que, tal como hemos visto, trabaja con un hombre ajeno a la historia, o cercano al hombre del reduccionismo biologista, pues el intento de Lévi-Strauss no es otro que a través de la antropología disolver al hombre en el conjunto de estructuras, que en última instancia tienen que ser biológico-neurológicas; por eso, él lo confiesa explícitamente, en la antropología no se trata de constituir al hombre sino de *disolverlo*. En realidad, este es el objetivo que, tal como hemos visto en la primera parte, alienta en el interior de las ciencias humanas cuando se desvinculan de los intereses prácticos.

6. La 'muerte del hombre' según M. Foucault

Michel Foucault llevará esta crítica levi-straussiana a otro terreno, el de las configuraciones epistémicas. Si el objetivo de Lévi-Strauss terminaba demostrando la dificultad de formular el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, porque las estructuras terminaban no mostrando ninguna peculiaridad que autorizara a hablar de ciencias humanas como algo distinto de las otras ciencias, Foucault mostrará efectivamente que las ciencias humanas no existen porque no existe el hombre, ya que sólo es una configuración del saber que se inicia a finales de la Edad Moderna, al derrumbarse la episteme clásica. Sólo en ese momento aparece el hombre y surgen las llamadas ciencias humanas. Desgraciadamente, en palabras de Foucault, este acontecimiento en el que surge el hombre se nos escapa en gran parte porque aún estamos en él. El cambio de episteme que se estaría dando por la integración que las ciencias humanas están haciendo del hombre en el seno de la

naturaleza, al estilo de la reducción prevista por Lévi-Strauss, y seguida en otros ámbitos, lleva a pensar que el hombre desaparecerá, porque ya no tendrá sentido preguntarse por un ser que en nada difiere de los demás.

La historia humana no es diferente de las demás historias, pues no es algo que tenga un sujeto, ya que sólo es un conjunto de sucesos, de los cuales ni siquiera podríamos decir que nos pertenecen; como decía Lévi-Strauss, la historia se juega en otro lugar; en realidad la historia es nada, porque ¿dónde ha sucedido realmente algo? Pues sólo es un conjunto de movimientos psíquicos individuales, que a su vez se disuelven en fenómenos cerebrales que no tienen otra entidad que la físico-química. No hay ciencias humanas, no hay historia, es que en realidad no hay hombre.

Como se puede ver fácilmente, no estamos nada lejos, con todas estas interpretaciones, del máximo reduccionismo biológico, del azar y la necesidad, una necesidad de la cual el ser humano es puro testigo impotente, como el sujeto de experimentación de la psicología, que no puede cambiar los marcos del experimento. La interpretación estructuralista antihumanista de Marx hecha por Althusser termina de aplicar todas estas ideas al marxismo, extirpándole, mediante el famoso recurso al corte epistemológico, toda referencia a una esencia humana, a un sujeto, al concepto de hombre, porque sería inútil y anticientífico. La historia de nuevo parece realizarse al margen del hombre, en otro lugar. Hubo momentos en los años setenta en los que estas tesis de filósofos franceses fueron dominantes en los profesionales de la filosofía española, que se ha movido por las modas de una manera escasamente edificante.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En este tema sería preciso leer de cada uno de los autores comentados algunos de sus textos más relevantes, si bien en el caso de Plessner no es fácil, por no haber muchas traducciones. De Scheler sería imprescindible *El puesto del hombre en el cosmos*, editorial Losada, aunque obviamente los escritos de Scheler sobre la simpatía son sumamente interesantes e incluso necesarios para una antropología filosófica. De Plessner no hay traducido mucho; de él se puede leer en castellano *Más acá de la utopía*, editorial Alfa, aunque en la traducción faltan algunos artículos decisivos. Pero lo más interesante traducido de Plessner, aunque difícil de conseguir, es el libro *La risa y el llanto*, publicado en la Revista de Occidente, 1960. De Heidegger se deberían leer, aparte de los textos que antes hemos comentado, en concreto en torno a la noción de antropología filosófica, por lo menos los §§ 10 y 41 de *Ser y tiempo*. En general toda la primera sección de la primera parte, en concreto los §§ 9 a 44, pueden ser leídos como un ejemplo de lo que representa el autoanálisis de la estructura de la vida propia.

En cuanto a bibliografía sobre estos autores, en el libro de Sahagún Lucas ya citado, Pintor Ramos hace una esquemática presentación de la antropología filosófica de Max Scheler, sobre la que también ha escrito una amplia introducción en la B.A.C., titulada *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Sobre Heidegger quizás lo más interesante sea la obra traducida al castellano de Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial.

Por otro lado desde una perspectiva global cabe recomendar el libro de H. Martín Izquierdo *El hombre en el pensamiento filosófico de Occidente*, Valladolid, publicaciones de la EGB; en ese libro se dedican amplios capítulos, aparte de a Marx y a Freud, a Heidegger, Scheler y Plessner. Por supuesto, el libro de Buber, *Qué es el hombre*, FCE, que tiene capítulos dedicados a Marx, Nietzsche, Heidegger y Scheler, es en realidad una fuente directa de la antropología filosófica.

La lectura de *El azar y la necesidad*, de J. Monod, Barral, [5]1972, sería, sin lugar a dudas, lo más recomendable para comprender los fundamentos científicos de la imagen biológica del hombre. El breve librito *Del idealismo 'físico' al idealismo 'biológico'*, Anagrama, 1972, recoge un resumen que el propio Monod hace de su teoría, así como dos interesantes trabajos críticos sobre Monod, el uno de Althusser y el otro de Piaget. La lectura de este librito es especialmente recomendable. Sobre la sociobiología, en el libro de Stevenson el capítulo IX está dedicado a Lorenz; puede servir de un complemento sobre las ramificaciones de la imagen biológica. Más nos interesa aquí la cuestión de la psicología clásica. El capítulo VIII del mismo libro está dedicado a Skinner, que en opinión de los psicólogos críticos representa el paradigma de la psicología, es decir, aquel punto al que la psicología clásica de corte estrictamente científico-experimental tenía que llevar. Sobre la antropología de Skinner puede también leerse el capítulo que le dedica Ramón Bayes en el libro ya citado *Antropologías del siglo XX*. Tampoco estaría mal tomar algún contacto con escritos críticos del modelo psicológico tradicional, fundamentalmente el libro ya clásico también de Politzer *Crítica de los fundamentos de la psicología*, editorial Martínez Roca y el de D. Deleule, *La psicología, mito científico*, Anagrama, 1972. También puede ser útil leer el capítulo V de mi libro *Antropología y filosofía*, editorial Verbo Divino, Estella, en el que expongo la limitación de la imagen del hombre propia de la psicología tradicional.

Sobre el estructuralismo francés es ingente la bibliografía; personalmente recomendaría leer en primer lugar algunas páginas precisas de Lévi-Strauss, tales como la lección de entrada en el Collège de France, que representa la introducción quizás más precisa a su pensamiento; está publicada como Prólogo a la *Antropología estructural*, editorial EUDEBA; después y aunque en conjunto más técnico, pero sumamente interesante, el Prólogo a *Mitológicas I; Lo crudo y lo cocido*, lo que Lévi-Strauss llama «Obertura» I y II. Sobre el estructuralismo como método científico de análisis de la cultura es muy recomendable el librito de Dan Sperber, *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, editorial Losada, 1975. El trabajo de Celia Amorós citado en el texto está editado en las *Actas del Congreso de Filósofos Jóvenes*, 1984, Facultad de Filosofía, Zorroaga, San Sebastián. Sobre los aspectos científicos y filosóficos del estructuralismo llama la atención E. Leach en un no muy amplio trabajo titulado «Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo», publicado en *Estructuralismo y antropología*, editorial Nueva Visión, 1971; en realidad todo el libro es sumamente interesante. También será muy ilustrativo el libro de J. L. Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, editorial Istmo, 1976; también Benavides dedica a Lévi-Strauss un capítulo en el libro colectivo ya citado *Antropologías del siglo XX*. De Foucault el libro básico es obviamente *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI. Un resumen aceptable de la problemática antropológica del estructuralismo puede encontrarse en el libro de J. L. Ruiz de la Peña *Las nuevas antropologías*, (Sal terrae, Santander, 1983), principalmente las pp. 34-50. Agustín González, en el libro ya citado, dedica a la «muerte del hombre» un interesante capítulo, el 16, en el que hace una especie de genealogía de esa «tesis». De Althusser es recomendable su libro *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1972. En lo que a nosotros concierne, el proyecto althusseriano se condensa en el último capítulo titulado 'Marxismo y humanismo'.

En el libro de Beorlegui se pueden encontrar algunos textos interesantes para completar con lecturas este capítulo. De Gehlen, Scheler, Plessner y Heidegger, ya he indicado que están seleccionados algunos textos. Especialmente interesante es el de Plessner sobre la «risa y el llanto» (pp. 60-63). En el texto de F.J. Ayala (pp. 154-166) se da una evaluación muy atinada de la influencia de la biología en la concepción del ser humano, considerando críticamente muchos de los temas que hemos tocado en este capítulo, por ejemplo, la sociobiología de Wilson, y, en general, los límites de una considración meramente biologica del ser humano.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué es lo que determina en primera instancia nuestra imagen actual del ser humano?
2. ¿Por qué para la psicología científica puede resultar más interesante y eficaz el estudio de los animales que el de las personas?
3. ¿Qué conclusiones se pueden sacar de esta situación como diagnóstico de nuestra época?
4. ¿Está esta imagen del hombre de acuerdo con nuestra propia experiencia? ¿Por qué?
5. ¿Puede señalar en el estructuralismo de Lévi-Strauss alguna ambigüedad respecto al humanismo?
6. ¿Qué crítica se puede hacer a las tesis de M. Foucault sobre la muerte del hombre?
7. ¿En qué sentido Althusser sería compatible con la intención marxiana y en qué sentido sería más difícil de compaginar?

UNIDAD DIDÁCTICA III

INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

INTRODUCCIÓN: ANTROPOLOGÍA Y POSMODERNIDAD

Como ya he anunciado, dentro de las diversas posibilidades de una antropología filosófica, me ha parecido más oportuno centrarme en la filosofía de la cultura, renunciando de esa manera a dar en un cuatrimestre lo que consideraríamos la totalidad de la antropología filosófica, ya que sólo la podríamos exponer por encima. Además, siendo los estudios de esta carrera la antropología cultural, me parece que, sólo abordando filosóficamente el objeto de la carrera, puede la antropología filosófica rendir todas sus posibilidades. Renuncio, por tanto, a estudiar, desde la filosofía, el tema del origen del ser humano como especie, así como al estudio de la estructura básica de la vida humana, es decir, aquellas características sin las cuales el ser humano no es tal, y que no son otras que la **corporeidad carnal**, en la que se asienta la segunda dimensión básica de la vida, la espacialidad mundana o **mundanidad**; la disponibilidad del **lenguaje**, más allá del modo en que los animales se comunican; la relación al tiempo vivido, la **temporalidad**; el **carácter egoico proyectivo** de la vida, y por fin su **carácter social**, que, dado el lenguaje, en la vida humana aparece como historicidad de la vida humana.

Sin este modo de ser, el ser humano no constituiría la vida humana, o no la viviría como la vive, no sería él sino otro. Sobre esas estructuras se asienta lo que he llamado los escenarios básicos de la vida humana o los fenómenos fundamentales de la vida que constituyen los modos como opera el cuerpo, el yo, como vivimos el tiempo, nos relacionamos a la sociedad, etc. Y como no siempre estamos inventando modos, la cultura establece de antemano esos modos. Mi objetivo en esta Unidad didáctica es dar una visión filosófica de esa cultura, en todas sus facetas fundamentales, estableciendo una especie de panorama filosófico sobre ella.

Una filosofía de la cultura es por sí misma una materia muy amplia, y además con una gran tradición en la filosofía, por más que en la segunda mitad del siglo XX, de manera irresponsable desapareciera de los elencos filosóficos. En nuestro país, sin embargo, ha habido en la última década un resurgir verdaderamente espectacular de esta materia, cuyas razones últimas sería un interesante tema de estudio filosófico, y que muy posiblemente está en relación con el aumento de problemas que de una manera u otra tocan el tema de la cultura, bien por la imposición de un tipo cultural, en la llamada era de la «globalización», bien por la convivencia de muchos modos culturales, que es consecuencia de la mezcla de trabajadores debido justo a aquella globalización.

No hay la menor duda de que la posmodernidad, ante todo, mira críticamente y con máximo recelo la pretensión universalista de la cultura europea. Mas la crítica posmoderna se presenta con frecuencia con un alcance incontrolado, acarreando un desarme teórico y práctico en relación con el valor de la ciencia y con los objetivos e ideales políticos. Esta situación nos ha obligado a volver a la raíz misma de lo que se cuestiona: la propia cultura. Si lo puesto en tela de juicio es la cultura europea, antes incluso de saber qué es lo que la posmodernidad problematiza de lo europeo, se nos impone saber siquiera qué es la cultura a la que atañe la crítica. Esto pudiera ser una explicación de un acontecimiento filosófico de la última década que se perfila ya como uno de los más significativos; acontecimiento ante el que, por una vez, España no se ha quedado rezagada. Si la posmodernidad nos había acostumbrado a dar por válidos todos los modos culturales, la convivencia de esos modos no siempre es pacífica, en todo caso obliga a pronunciarse sobre ellos porque muchas veces son incompatibles.

Por otro lado la reivindicación de un tratamiento filosófico de la cultura que sea capaz de enfrentarse a ella con el instrumental filosófico sigue las mismas pautas generales de la antropología filosófica, de que negar esa posibilidad termina afectando a la misma filosofía. Pero en este caso hay algo que afecta más directamente a la antropología cultural. Porque la diferencia existente entre la proclamación que en la posmodernidad se hace del fin de la modernidad y una unificación cultural innegable ha descolocado a todos. La primera consecuencia sintomática es que se ha llevado por delante a los mismos antropólogos culturales. Se ha estado entendiendo que eran ellos los especialmente investidos de autoridad para monopolizar el estudio de la cultura, arrebatando ese tema a la filosofía. Ellos fueron los máximamente competentes para exponer la diversidad de las culturas, elevando esa pluralidad a dogma absoluto e inconmovible. Ahí la filosofía se batió en retirada y dejó el tema de la cultura, porque, sin más, la filosofía pasó a ser una mínima y presuntuosa manifestación de la cultura europea, sin otra relevancia que la de una mala literatura provinciana. Tenemos, pues, una *disolución antropológica de la filosofía* preparada o apoyada por la posmodernidad, que en todo caso ha engendrado o alimentado una filosofía de fin de siglo que llevaba en su seno su disolución.

Pero, desgraciadamente para la propia antropología, una ambigüedad ignorada ha sido compañera suya desde el principio. Por un lado proclamaba la *disolución antropológica de la filosofía*, a caballo de la diversidad radical de las culturas; mas, por otro, simultáneamente se proclamaba a sí misma como la ciencia unitaria de la cultura. Además, —y aquí tenemos un ejemplo de la cara trágica de lo humano— el mismo hecho de su existencia, con todo su ritual epistemológico, observación participante, recogida de datos, análisis etnológico y teorización, proclamaba la tendencia unificadora que era la única que le permitía ir a «antropologizar». En una situación de radical diversidad y aislamiento no son posibles antropólogos que se enteren de las

«intimidades» de los otros. Nadie, dueño absoluto de su destino, tendría obligación de dejar a extranjeros husmear en sus vidas. La misma ejecución de la antropología cultural es la primera refutación práctica del relativismo cultural extremo, por lo menos éste que asegura la diversidad radical de las culturas, aunque sea por la trágica realidad de que el antropólogo pertenece al pueblo colonizador, el que ha arrebatado la autonomía a los otros. La antropología es hija de lo que niega que exista: la unidad de aspectos elementales de las culturas. Es por ello que la posmodernidad es hija de la *disolución antropológica de la filosofía*, si bien en realidad es una mala filosofía que se confiesa, filosóficamente —aunque sea de modo subrepticio—, no ser filosofía.

Esta situación de perplejidad, de una filosofía que se sitúa en la diferencia radical pero que no puede hacerlo más que asentándose en un inconfesado suelo común, creo que es la que obliga a la filosofía a reflexionar de nuevo sobre la cultura, tema abandonado justo cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, aparecen y se popularizan los grandes trabajos de la antropología cultural y social con su autoridad sobre cualquier otro tipo de reflexión. Naturalmente, en esos momentos siempre había estado en juego el concepto mismo de filosofía, porque no se sabía muy bien cuál podía ser su legitimidad para acercarse a un tema sobre el que los antropólogos parecían decirlo todo.

Sin embargo, lo diré una vez más, la *disolución antropológica de la filosofía*, que es el lecho de Procusto de la posmodernidad, es muy traidora, porque lleva consigo la *disolución filosófica de la antropología*, y no menos de la misma posmodernidad. Ambas proclaman el reino de la diferencia absoluta, pero lo hacen desde el púlpito de la uniformidad más aburrida, diciendo los mismos tópicos por doquier. La situación de la antropología termina siendo tan curiosa que la uniformización ha acabado por llevársela consigo. Si al principio sus aportaciones eran escuchadas con devoción despertando gran interés, ahora apenas lo hacen porque los pueblos han pasado de la diversidad y diferencia a la igualdad, ya que gran parte de los problemas que preocupan a los seres humanos a principios de este siglo son los mismos en nuestro entorno que en Japón, América o Nueva Zelanda; son problemas fundamentalmente de orden económico y de integración en el gran Organismo planetario.

La pretensión de esta Unidad Didáctica sólo es dar algunas pautas que contribuyan a una formación filosófica al respecto. En el primer tema abordaré un aspecto muy importante de carácter crítico, para justificar la necesidad de un tratamiento filosófico de la cultura, como parte de una antropología filosófica. Objetivo clave de esa parte es mostrar la limitación del concepto usado por las ciencias sociales, que sin ser falso es insuficiente para el filósofo.

El segundo tema está dedicado a una fenomenología de la cultura. A partir de ese análisis se comprenderá mejor hasta qué punto el comportamiento

socialmente aprendido que a todas luces es muy frecuente entre los animales, y entre lo primates incluso con creación de una tradición, no debe ser llamado cultural en sentido estricto, precisamente porque la palabra cultura nació para el tipo de comportamiento socialmente transmitido en el seno de la comunidad humana. De la misma manera que no hablamos de la «lengua del chimpancé» por más que entre ellos se comuniquen intensamente.

El tercer tema estará dedicado a la deducción de los escenarios antropológico-culturales que son el contenido de la cultura, ahí haremos una descripción filosófica a fondo de los tipos de cultura y de los ámbitos en que aparece.

Por fin el tema cuarto apuntará en una dirección distinta pero en consonancia con el último tema de la primera parte. Hay que advertir que la cultura ha sido una de las grandes preocupaciones de la filosofía a lo largo de todo el siglo XIX, pero no tanto como tema de objeto filosófico cuanto como crítica de sus configuraciones. La crítica de la cultura ha sido, como ya lo sabemos por el tema VII de la segunda Unidad Didáctica, el tema fundamental de los que hemos llamado filósofos de la sospecha. Pero no es fácil fundamentar una crítica sin conocer a fondo la naturaleza de las configuraciones culturales mismas y sobre todo sin conocer si en la cultura se puede diseñar alguna orientación que sirva de medida. El tema ha sido tan descuidado que tendremos que caminar con escaso acompañamiento.

En las páginas que siguen se van a utilizar los desarrollos que aparecen en mi libro *Teoría de la cultura*, aunque con menos detenimiento del que aparece en ese libro. Si alguien quiere completar sus perspectiva o encuentra alguna argumentación insuficiente, puede acudir a dicho libro.

Tema IX

Ciencia y filosofía de la cultura: la cultura desde los diversos campos del saber

I. GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE CULTURA

El objetivo de este primer capítulo es mostrar la insuficiencia del concepto de cultura que manejan las ciencias sociales. Para éstas, el concepto de cultura no es un concepto sumamente antiguo. Según ellas, es un concepto que, con el sentido más o menos actual, aparece no antes del siglo XIX, con la etnología, etnografía o antropología cultural, como dice Leslie White, en su libro *La ciencia de la cultura*, aceptando la tesis de Kroeber, de que «fue el antropólogo [...] quien 'descubrió la cultura'» (1964, 18). Aceptan, sin embargo, que de modo latente o como campo semántico existía al menos ya en la Ilustración.

1. El concepto de cultura en la tradición: los relatos míticos

Ahora bien, en la Ilustración existe el concepto no sólo de modo latente sino también de modo explícito, y para entonces ya existía, en torno al tema, toda una tradición que no debe ser ignorada. Sólo la recuperación de esa tradición nos posibilitará la comprensión de la insuficiencia del *concepto socio-antropológico de cultura*. Por eso es imprescindible revivir esa tradición, una tradición en la que se aúnan dos elementos: *un elemento descriptivo*, ya que la cultura denomina un ámbito de la realidad humana, aquel ámbito que *no procede de la naturaleza*, es decir, que no se da por nacimiento; y un *elemento normativo*, que marca una gradación axiológica en lo humano, en donde lo humano aparece como un vector desde lo salvaje, bárbaro, improductivo, no fértil, incultivado, hasta lo más humano.

Precisamente esta tensión inherente al concepto de cultura es lo que se pierde en el concepto de cultura de las ciencias sociales. Ya la pretensión de que el concepto de cultura es una creación reciente llama la atención y suscita cierta sorpresa, porque la utilización de la palabra 'culto', por ejemplo, en el castellano del Siglo de Oro era frecuente. Ese uso procede del clásico, que alude de modo preferente al motivo axiológico, aunque no excluya el descriptivo.

Por eso para comprender el ámbito del concepto, creo que es necesario no olvidar, primero, el propio *sentido etimológico* de la palabra, en el que se aúnan los dos factores, el *descriptivo* y el *normativo axiológico*. Pero también es conveniente exponer antes la *comprensión mítica* del espacio que después será descrito con el concepto de cultura.

Aunque, según Lévi-Strauss, la mitología de casi todos los pueblos piensa la oposición Naturaleza/Cultura, en este recorrido por los mitos nos vamos a ceñir al ámbito europeo, que es donde se formula el concepto de cultura del que hablamos. En el mundo mediterráneo se dispone de dos relatos míticos sumamente importantes, el del Génesis y el mito de Prometeo. Una exégesis de ambos relatos nos llevaría a ver hasta qué punto en ellos está ya articulada una oposición entre naturaleza y cultura.

El relato del *Génesis* cita tres de los elementos claves de la vida humana. Primero, la trasgresión supone el descubrimiento de la *sexualidad humana* al aparecer el *pudor*, la *vergüenza*. Segundo, Adán y Eva descubren la *muerte*, por tanto, el tiempo, al conocer el límite del tiempo de que disponemos. Tercero, toman conciencia de que en adelante ya no les serán provistos *naturalmente* los alimentos, por lo que tienen que trabajar.

Tenemos, por tanto, una oposición básica entre la vida paradisíaca, natural, instintiva, y la vida no paradisíaca, no natural, no instintiva. Aquélla era la primera «felicidad»; ésta tiene como momentos de infelicidad el esfuerzo del trabajo y la certeza de la muerte. También la sexualidad, momento de felicidad, queda condenada, porque se parirá con dolor, aunque eso afecta únicamente a la mujer. Al varón sólo se le castiga con diferir la satisfacción porque las señales sexuales directas quedan ocultas.

La oposición entre vida natural feliz y vida no natural infeliz es muy importante y nos abre al tercer paso: la imposibilidad de volver a la situación anterior. Una vez expulsados del Paraíso, o descubierta la sexualidad humana, ya no podemos dar marcha atrás. Pero sí existe la *representación* del *Paraíso perdido* como un deseo, como un anhelo que orienta la vida, de manera que la vida humana siempre transcurrirá bajo el anhelo de recuperar en su día la felicidad del Paraíso perdido, por más que sea imposible retornar a la sustancia o estructura de la vida en la naturaleza.

Dentro de la multitud de oposiciones que se dan en ese relato (cf. Leach, 1969, 7 ss.), lo más interesante es resaltar la oposición entre los dos modos de vida que en él se diseñan, modos de vida que en el mito tienen los mismos protagonistas, pero que en la historia real no será así. En el relato Adán y Eva viven su vida en dos modos distintos. En la historia no tenemos la oportunidad de vivir de esos dos modos, ni siquiera hemos conocido jamás miembros de nuestra especie que vivieran en el modo natural. Existen, en todo caso, dos modos de vida humana, por un lado la vida natural, que aparece como una pérdida que se desea recuperar y que sigue alumbrando como un polo de atracción, aunque sea imposible volver a ella. Se trata de una vida sin tener que trabajar, sin muerte —eterna, inmortal— y sin sexo humano. Por otro lado tenemos la vida auténticamente humana, la que ha roto con la naturaleza en esos tres factores, el trabajo, el sexo y el conocimiento de la muerte.

El segundo texto mítico es el famoso relato de Protágoras en el diálogo de Platón del mismo nombre, el mito de Prometeo y Epimeteo, que ofrece una estructura en cierto modo semejante a la del *Génesis*: vida armónica con la naturaleza, trasgresión, vida humana; por tanto, naturaleza, trasgresión, vida humana.

Al crear a los mortales, los dioses encomiendan a los titanes Prometeo y Epimeteo que distribuyan convenientemente las cualidades que estas criaturas deban tener. Epimeteo pide a su hermano que se lo deje hacer a él y que luego se lo supervise. Epimeteo distribuye las cualidades de modo compensado, equilibrando carencias y disponibilidades, por ejemplo, a un animal débil le dota de velocidad. Pero cuando ya ha repartido todas las cualidades aún le queda por proveer al ser humano. Al venir Prometeo a inspeccionar la obra de Epimeteo, encuentra al ser humano desprovisto de cualidades naturales, es decir, desnudo, sin calzado apropiado, sin abrigo, sin defensas; de ese modo no sería capaz de subsistir. Entonces Prometeo toma de Atenea los oficios, es decir, los saberes técnicos; y como sin el fuego para nada sirven, roba a Héfesto el fuego y se lo da a los humanos. Los humanos, por tanto, ya disponen de la eficacia técnica, pero carecen de la política, de la capacidad de organizarse para vivir conjuntamente. El dueño de ese saber era Zeus. Los humanos, al no disponer del saber político, no podían convivir y no podían defenderse de los animales. Entonces Zeus manda a su mensajero Hermes dar a los humanos el pudor y la justicia para que puedan convivir; pero no se los da a personas concretas como, en cambio, sí ocurre con los oficios, que habían sido repartidos por igual (a unos un oficio, a otros otro, etc.), sino que se los da a todos, de manera que cada uno tenga su parte de estas virtudes.

Lo que nos interesa es el modelo de ser humano que en él se propone y, más específicamente, la estructura global sobre la que el mito adquiere sentido, porque en él trasluce una estructura parecida a la del relato anterior. En el mito se *destaca* y *opone* la creación del conjunto de los animales y la del ser humano. Los primeros muestran una armonía y equilibrio. Epimeteo reparte las cualidades de modo compensado. Precisamente ese equilibrio es el que queda roto con el ser humano, puesto que con él la armonía de la naturaleza se rompe, queda transgredida, y aparece un ser inepto, inadecuado para subsistir, no natural. Ha nacido de la naturaleza pero no está capacitado para vivir naturalmente; por eso su vida ya no puede ser natural. El ser humano como ser viable representa una ruptura de la naturaleza. A diferencia del *Génesis* en el mito griego la ruptura se da por la imprevisión de Epimeteo, que provoca que ahora haya una criatura desajustada frente a lo que ocurría con todas las otras, que vivían en equilibrio y armonía con la naturaleza.

El desajuste tiene como consecuencia una segunda creación del ser humano, dotándolo de la capacidad de trabajo (los oficios y las técnicas), y de las cualidades de la convivencia (el pudor y la justicia). La intensa experiencia de la *polis* hace que el mito griego, a las cualidades humanas necesarias, añada el saber político. Pero no deja de llamar la atención que se mencione también el pudor, la vergüenza, como una cualidad o virtud necesaria para la

convivencia, la primera virtud —como sentimiento— que surge después de la transgresión bíblica.

Tenemos, entonces, en los dos relatos, dos órdenes de realidad claramente contrapuestos: el *natural divino*, armónico, equilibrado, que, por tanto, se reproducirá sin alteraciones —eso es lo que implica el equilibrio—; y el *orden humano*, que introduce y representa una transgresión y ruptura de ese orden de integración natural, pero que busca restaurar de algún modo la ruptura, compensarla, resolverla. Pues bien, este modelo es básico para comprender el concepto de cultura.

2. Sentido etimológico de la palabra

El segundo elemento que confluye en el concepto de cultura viene irremediablemente del sentido etimológico de la palabra. La actuación necesaria para pasar del orden meramente natural al orden humano es lo que se enfoca en el *sentido etimológico* de la palabra 'cultura' como educación, formación o, en el sentido más estricto, como cultura del ser humano. Cultura es el abstracto de *colere*, labrar el campo, es decir, cultivarlo para hacerlo fértil, por eso se aplica al ser humano, que debe ser cultivado para pasar de un estado silvestre a una situación culta. En Grecia a esta formación la llamaban *paideía* ya que debía ejercitarse fundamentalmente sobre los niños. El orden humano ya está constituido cuando nacen los niños y es a los niños, que vienen al mundo desnudos e indefensos, a los que hay que formar y a los que hay que enseñar, para introducirlos en el mundo humano. Toda la organización griega es una organización de la *paideía*. Por eso, bastaría con un estudio a fondo de los elementos de la educación griega para poner alguna base imprescindible de la filosofía de la cultura. Pero en Grecia no se utiliza la palabra cultura, cuyos elementos metafóricos es necesario analizar.

El cultivo de un campo exige protegerlo y cuidarlo. El cultivo se da, en primer lugar, en un *terreno natural* inculto, sobre el que se actúa con cierta violencia para llevarlo a otro nivel: se arranca o quema la vegetación natural, se le quitan las piedras, de manera que aparezca el terreno cultivado con un aspecto claramente distinguible; incluso contrapuesto al anterior. Éste, sin embargo, sigue ejerciendo una no disimulada presión sobre el orden nuevo, porque sigue sosteniéndolo o soportándolo. Es decir, lo cultivado sigue siendo también parte de la naturaleza, sigue siendo natural, pero a lo natural *no se le deja seguir su curso*, sino que se interfiere en él con la acción humana, se lo encauza, por eso hay que acotarlo y cuidarlo para que no vuelva al estado anterior; porque para ser cuidado un campo debe ser protegido, acotado.

Es cierto que en este uso etimológico de la palabra cultura, ésta siempre aparece de modo *adjetivo*, campos *cultivados*, pero la existencia de campos cultivados lleva a la *agricultura*, al cultivo del campo, que no es sino el arte de producir campos cultivados. Del mismo modo, la *paideía* no es sino el abstracto de las acciones para lograr niños verdaderamente griegos, niños formados, educados en la helenidad.

Por eso, tras el adjetivo está necesariamente el sustantivo que constituye el ideal, por ejemplo, en el caso de la helenidad, la cultura griega, eso que para los griegos es el verdadero modo de ser humano; o en el caso de los campos cultivados, las técnicas de cultivo que anteceden y rigen las actuaciones de convertir los campos silvestres en cultivados. La helenidad antecede a la *paideía* y la técnica agrícola antecede al cultivo del campo.

Cicerón es el primero que habla de la *cultura animi*, en semejanza con la *cultura agri*. En esa utilización la palabra asume la tradición griega de la *paideía* y el sentido etimológico de la *cultura agri*, utilizándolo metafóricamente. En ambos casos, siendo el resultado una cultura adjetiva, espíritu y campo *cultivados*, la condición para ambas cosas es que exista el ideal para el cultivo, el modelo, la norma que dirige esas acciones. Por eso siempre cabe ahí un más y un menos, un mejor y un peor, una mayor o menor adecuación a la norma. Además, nunca hay que olvidar la *provisionalidad* de la cultura. Estemos o no seguros de que vivimos en su ámbito, el orden natural subsiste siempre por debajo de lo cultural y se apresta a aflorar a poco que ceda el cuidado.

Esto parece que iría contra la irreversibilidad del orden cultural, que, tal como es pensado en el mito, no admite marcha atrás. Es cierto esto, pero la cultura, el cultivo, inicia un proceso muy complejo, y en ese proceso complejo muchos estadios que en un momento dado fueron culturales han podido «solidificarse» —más adelante veremos qué significa esta palabra— en elementos naturales; otros han podido convertirse en modos de vida tan identificados con unos mínimos imprescindibles que aparecen como necesarios, de manera que su abandono, por falta de cuidado con el esfuerzo necesario, significaría para la vida humana como una vuelta a un mundo natural, aunque en sentido estricto no lo sea.

Precisamente esta idea de un *ideal de vida humana*, que consiste en la asimilación de los logros máximos obtenidos en un momento, es lo que está detrás de esa provisionalidad. En la *paideía* griega hay un más y un menos; también lo hay en el cultivo de los campos y no menos en el cultivo del espíritu. En todos estos casos se diseña un mínimo imprescindible para la vida humana y un máximo, un ideal de vida humana. Es este ideal el que siempre está amenazado.

3. Los dos órdenes de la vida humana

Tenemos, por tanto, hasta ahora —conviene resumir—, dos sentidos o elementos para configurar la idea moderna de cultura. Uno es el acotamiento de dos órdenes: el natural equilibrado y el humano que transgrede o rompe el equilibrio de aquél. El segundo es la contraposición de un modo de ser

humano no formado, no educado, no cultivado, y la existencia humana formada, educada, cultivada. El primer elemento se refiere a la existencia de la especie como tal: el ser humano pensado en los mitos es el ser humano como especie. El otro se refiere a modos concretos de la vida humana, tomando como referencia a personas concretas sobre las que se actúa para llevarlas al ideal humano. Aunque entre estas dos direcciones de la definición de cultura hay elementos dispares, en realidad ambas apuntan a un mismo elemento, que no debe pasar desapercibido. En el caso de la *paideía*, el hecho de que la actuación sea sobre el niño nos lleva al elemento básico del mito: la cultura como formación es resultado de la transgresión o *transcendencia* del orden natural. Este elemento resulta minusvalorado en la traducción de la *paideía* a cultura, porque en esa traducción parece que el niño es viable como niño humano también sin cultura. En la *paideía* hay dos niveles, uno mínimo y otro máximo. Para ser humano, todo niño debe aprender al menos los rudimentos del comportamiento social, por ejemplo, debe aprender a hablar, o debe adquirir los conocimientos básicos sobre lo comestible, o ciertas normas de convivencia; pero existe obviamente también un máximo, un ideal. Al traducir al latín el concepto de *paideía*, o al menos su campo semántico, por la metáfora de la cultura, se focaliza más este segundo nivel, que es el que también aparece en el concepto de humanismo, descuidando el otro nivel, el mínimo imprescindible que afecta a la totalidad de los elementos necesarios para la configuración de la vida humana.

Es cierto que en este desplazamiento de sentido se pierde la radicalidad de la contraposición nítida entre el orden natural y el orden humano pensada en el mito, pero se gana la conceptualización de otra contraposición siempre operativa también en el orden humano, la que existe entre cumplir mejor o realizar mejor ese orden, que no existe en el orden natural; en este orden no existe un ámbito para cumplir mejor o peor lo natural. En el orden natural no se puede ser más o menos natural, siempre se es igualmente natural; en el orden humano, al contrario, desde el momento que está constituido por actuaciones reguladas, cabe cumplir mejor o peor la norma; cumplirla o no cumplirla; y que en un colectivo la cumplan más o menos gente. Hay, por tanto, un ideal, un *gradiente*. Este gradiente es lo que se resalta en la traducción de la *paideía* con la palabra latina 'cultura' y en el sentido usual de la palabra 'humanismo'. Así, tenemos dos ámbitos de realidad: uno el natural y, otro, el humano, pero éste puede ser *descrito* del mismo modo que el anterior; mas el concepto de cultura al que ahora estamos aludiendo incluye un ideal que podemos *cumplir* o dejar de cumplir. Este elemento ideal normativo es el que se destaca en la metáfora del cultivo del espíritu.

4. La cultura en la Modernidad

La evolución del concepto de cultura en el Renacimiento, en el Siglo de Oro español y en la Ilustración llevará a centrarse en este aspecto o elemento

ideal axiológico, el ideal humano que debe ponerse como meta que hay que conseguir en la educación, en la formación, en la «ilustración». En la Ilustración se asume la cultura como la educación del ser humano para pasar del estadio de inmadurez al de madurez. Esa cultura representa un dominio que hay que asimilar; por tanto, un dominio ya existente que hay que asimilar para perfeccionarse.

A la Ilustración se llega, en consecuencia, con una serie de elementos muy diferentes que terminan por integrarse en las dos vertientes fundamentales de la cultura: el *ámbito subjetivo* de la cultura, que había sido hasta ese momento el predominante, es decir, la cultura como formación o cultivo del ser humano —incluyendo, siempre en el desplazamiento de sentido del que hemos hablado, *el ideal de vida humana*—; y el *ámbito objetivo* de la cultura, que sin ser tematizado opera ya desde la *paideía*; porque de lo que en ésta se trataba era de introducir a los niños en la helenidad, de hacer que los niños asimilaran y practicaran del mejor modo posible el ideal helénico de vida, ese modo de ser humano que para los griegos era el ideal; o, para los renacentistas, el mundo clásico que para ellos se había convertido en modelo, utilizando para ese fin las humanidades. Pues bien, en la Ilustración en cierta manera se recuperan los dos sentidos, el trasmitido por el mito y aquel sentido, aunque desplazado, implícito en la utilización de la metáfora de la cultura, de manera que el ser humano no culto es el *inmaduro* y, por tanto, en cierta medida algo aún no humano, prehumano. La cultura es en ese contexto el *ámbito objetivo* ya consolidado que es necesario asimilar para convertirse en persona madura, es decir, en un ser humano pleno. Para la Ilustración, por tanto, el estado de incultura no es el estado de naturaleza pura, sino el estado de inmadurez, que en cierta medida prolonga aquella inmadurez infantil de la que nos tenía que sacar la *paideía* griega.

Seguimos contando en todo caso con los mismos elementos que antes, aunque estén ligeramente desplazados: primero, un *orden natural* en el que nacemos, el estado de inmadurez; segundo, un *ámbito objetivo* no presente en la naturaleza sin la actuación de los seres humanos, pero que respecto a cada individuo le antecede; y tercero, una actuación como cultivo, formación, asimilación de ese ámbito, que debe quedar incorporado —la mayor parte de las veces en el sentido más estricto de la palabra: hecho parte de nuestro cuerpo, por ejemplo, en la forma de hábitos— a nuestras vidas, pasando así éstas del estado de inmadurez a la madurez. Si a este último estado llamamos *cultura subjetiva*, y al ámbito citado antes *cultura objetiva*, siempre tenemos ese doble, esos dos órdenes o aspectos de la cultura, ambos por su parte opuestos al orden natural, que puede ser concebido de un modo más o menos amplio.

Kant realiza un meritorio esfuerzo en pensar el concepto de cultura o en explicitar un sentido ya común en su época, a tenor de la contundencia con que lo utiliza. En su escrito menor pero intenso y profundo *Probable inicio de*

la historia humana (1994, 57 s.) expone la base fundamental de su concepción. Algunos pasos de ese escrito glosan el relato del *Génesis*: la salida del hombre del Paraíso —presentado por la Razón como la primera morada de la especie— no consistió sino en el tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, «en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad» (p. 65). Pero en § 83 de la *Crítica del juicio* nos da una definición explícita de cultura, relacionándola con la arquitectura teleológica de la naturaleza.

Ahora bien, en Kant y en general en la Ilustración, está claramente mencionada la idea procesual de cultura, es decir, la cultura como cultivo o producción de una aptitud, este elemento de cultivo se irá oscureciendo para resaltar el aspecto objetivo de la cultura, es decir, los ámbitos de la Cultura, constituidos, además, en ámbitos más o menos cerrados, como la Ciencia, la Moral y el Arte. A partir de ahí se formará un ideal político básico, el de impulsar en una sociedad el desarrollo de esos ámbitos al margen de los intereses concretos y prioritarios de los individuos. Así se configura la idea del Estado de Cultura, la idea política de configurar un Estado cuya meta sea el desarrollo de la Cultura. Ese Estado tenía que trabajar en el desarrollo de la cultura entendida en ese sentido, y en lograr extender el domino de la misma. Esto es tema propio del idealismo alemán (cfr. Bueno, 1996: 55 ss.).

Sin detenerme en ello, no quiero dejar de considerar la utilización que algunos hacen de una diferencia entre cultura y civilización, pero yo creo que no pasa de un modo de hablar sin ninguna justificación que vaya más allá de preferencias personales que no terminan de encontrar un acuerdo general. (Cfr. Savater, 1995; Pérez Tapias, 1995). Como dice Carlos París, la civilización aparece en el contexto del evolucionismo, pensando la civilización como un estadio superior. A lo largo del siglo XIX, sin embargo, se va perdiendo toda contraposición entre cultura y civilización, terminando por aparecer como términos equivalentes, como ocurre en la famosa definición de Tylor, o en el Freud de *El porvenir de una ilusión*, donde oscila continuamente entre un término u otro, a pesar del esfuerzo de Carlos Gómez por encontrar alguna diferencia (C. Gómez, 1998; también Freud, 1968). A la vista de estos datos, es un tema sin trascendencia teórica.

II. LA CULTURA DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

1. El contexto del concepto antropológico de cultura

El uso del concepto de cultura por parte de los filósofos desde mitad de siglo XX toma como referencia indiscutible el uso que hacen de él los antropólogos culturales y que se ha convertido ya casi en paradigmático en todos los ámbitos. Sólo cuando se habla de instituciones como el Ministerio de Cultura, o de que alguien tiene una cultura muy amplia, el término cultura se refiere al sentido alemán heredado de la Ilustración, o sencillamente al saber acumulado en la sociedad en un momento determinado, en el que no entra tanto la consideración de la cultura «científica» como la cultura «humanística» —idiomas, historia, arte, literatura—, así como el conocimiento y la aceptación de las normas de la «cortesía». Pero los filósofos toman en general como referente el *concepto descriptivo* que se pone en marcha en el siglo XVIII y se generaliza en el XIX, haciéndose plenamente eficaz en las ciencias humanas, sobre todo en la antropología cultural y social, o en la sociología francesa. Para nosotros también es un concepto muy importante, porque tanto Gustavo Bueno como Jesús Mosterín, dos de los profesores que han escrito en la década de los noventa sendos libros dedicados al tema, lo toman como referencia, operando ambos con él. A este concepto lo vamos a llamar *descriptivo-morfológico*, porque sirve para describir un tipo o vertiente de la vida humana y la describe como una estructura cuya morfología se trata de descubrir y luego reproducir en la ampliación de la descripción.

Cuando los antropólogos han querido presentar el concepto de cultura que manejan, procuran hacer una pequeña historia del mismo, pero no llegan muy lejos, generalmente no más allá de la Ilustración, en la que se pasa de la importancia de la naturaleza —*Nature*— a la importancia del lugar donde uno nace, que es el que determina la *Nurture*, la alimentación material y espiritual que uno recibe. La palabra 'lugar' tiene ahí un sentido amplio. Así, Harris (1979, 9) se remite a los estudios de Kroeber y Kluckhohn, quienes entienden la cultura como «conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas y por ellos de la humanidad» de carácter —dice— extrasomático y transmisibles por mecanismos distintos de los biológicos. Este concepto no existiría antes de 1700, aunque reconocen un uso del concepto de cultura en el ámbito alemán, y por tanto con «K» [Kultur], y por otro lado, como hace Harris, remitan el concepto a la filosofía de John Locke. Ante la diversidad de las costumbres y creencias de los diversos pueblos que los descubrimientos habían puesto de manifiesto, el filósofo inglés llega a la conclusión de que el ambiente determina los modos de vida de los individuos y, por tanto, que el pensamiento, los sentimientos y las acciones de las personas no dependen de un *a priori* natural o espiritual —ahí estaba la polémica— sino del ambiente, del entorno social en el que cada uno nace. En todo caso y para todos ellos, la cultura es el conjunto de esos aspectos de la vida humana que se aprenden en el grupo social; por tanto, que no se heredan biológicamente sino socialmente.

En la definición que nos ofrecen Kluckhohn y Kroeber se habla de «conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas, y por tanto de la humanidad, que sean extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica» (Harris, 1979, 9), pero la calificación de extrasomático es muy ambigua porque sólo se aplicaría a los «productos» y elementos «extrasomáticos», pero no se entendería bien en qué medida, por ejemplo, el rasgo matrilocal de una sociedad, que es un rasgo cultural, es un

elemento extrasomático; porque, aun concediendo que ese atributo incluye una «norma», que no es algo somático, regula conductas corporales: qué personas *van a vivir* a tal sitio, y en consecuencia se trata de algo somático. Peor lo tenemos con el atributo matrilineal, ya que en este caso se trata de la familia a la que una persona se vinculada, en este caso a la familia de la madre. También a la hora de dar contenido a ese atributo es muy difícil no tener que remitirse a conductas corporales. Así, lo único relevante en la definición es el factor «herencia», y lo extrasomático se referiría más a que esos atributos no están incorporados en el cuerpo al estilo de los caracteres físicos, sean del tipo que sean.

2. La idea etnográfica de cultura

Ahora bien, como el referente usual de los antropólogos es Tylor, nos interesa sobre todo analizar su concepto de cultura. Tylor agrupa bajo el concepto de cultura todos esos caracteres antes mencionados, o el uso de productos de la actividad humana, de los que por experiencia sabemos que se heredan o que se transmiten socialmente en el seno de la sociedad, y que además son muy diferentes. La famosa definición de Tylor ha sido tomada como la definición canónica de cultura en sentido etnográfico y, por su éxito epistemológico, pasa sin más a ser la definición canónica de cultura. Tylor, en el primer capítulo de su *Primitive Culture* (1871), afirma que cultura o civilización,

> «en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (en Kahn, 1975: 29).

En esta definición tenemos tres partes y una introducción. En la introducción se señala, primero, que se trata de la cultura o civilización. Hay que subrayar la falta de diferencia entre las dos palabras vistas desde una perspectiva etnográfica amplia. Segundo, que sólo va a describir el tipo de cosas o comportamientos que van a recoger los etnógrafos o en los que se van a fijar o, si se quiere, en que se suelen fijar cuando trabajan como tales. Por tanto, la definición no tiene otra pretensión más que señalar al lector, que puede ser un aprendiz de etnógrafo o un ilustrado, erudito o curioso, qué tipo de realidades o aspectos le interesa, aunque de ese tipo de realidades apenas se dan algunos rasgos sobre la parte de la vida a la que pertenecen y alguna señal para distinguirlas.

La primera parte alude a que todos esos elementos constituyen un «todo complejo». Pero con esa «definición» tampoco se dice mucho, porque, como no se aclara de dónde le viene la complejidad, no se puede tomar ninguna decisión. De hecho sólo la investigación posterior podrá hablar de esa complejidad: si es la de un organismo, la de una agregación o un mixto de ambas. Sin embargo, es importante señalar la característica que la cultura tiene de

totalidad, de ser un «todo»; pues con la palabra cultura se señala un ámbito de realidad que ya estaba pensado en el mito como *lo no dado por naturaleza*, que sólo se consigue una vez separado el ser humano del dominio de la naturaleza, del dominio del instinto.

La segunda parte describe el contenido de ese todo complejo, citando, en concreto, conocimientos, creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y otros hábitos y capacidades. Estas dos últimas palabras son lo suficientemente abiertas para no excluir nada que cumpla la señal de identificación dada en la última parte, la cual, aun refiriéndose expresamente a estos últimos elementos, también vale para los otros, aunque, como todos esos elementos —conocimiento, creencias, arte, moral, derecho y costumbres— son citados expresamente, no hace falta ninguna otra señal de identidad; pero en la construcción de la frase se ve claramente que su sentido depende del final, pues habla de «cualesquiera otros hábitos» y «capacidades adquiridas». Del inventario se infiere que unos elementos son capacidades adquiridas, otros son hábitos, otros, por fin, son productos externos o normas reguladoras. El conocimiento es, por ejemplo, una capacidad adquirida. Si profundizamos es, además, un hábito de reconocimiento. El arte es un producto externo, pero para su producción y uso —disfrute— hace falta, por lo general, un hábito o, al menos, una capacidad adquirida. El derecho es una norma de conducta que obliga coactivamente; eso implica que los miembros del grupo reconocen legitimidad a unos paisanos o personas señaladas para obligar a cumplir esas normas a todos. Las creencias tienen un estatuto muy ambiguo. Pienso que Tylor se refiere aquí a las opiniones sobre las cosas, sobre todo a aquellas cosas que están en relación con las realidades últimas de la vida, con el sentido de la vida y de la sociedad, con el origen y meta de la vida, con el tiempo antes del nacimiento y después de la muerte y, por fin, con la fundamentación de los derechos. En todos los casos citados se trata, en definitiva, de realidades que no pueden ser en sentido estricto «conocidas», porque de ellas no hay experiencia directa ni indirecta, es decir, deducida de otras experiencias directas. Por el contrario, en todos esos casos se trata de «relatos» en los que se cuenta cómo esas realidades u opiniones han llegado a ser o por qué son de ese modo.

Así llegamos a las costumbres, que son los modos usuales de hacer las cosas de la vida humana, sumamente variadas, y que afectan prácticamente a la totalidad de los comportamientos. Estas costumbres son «hábitos», palabra también muy amplia y ambigua, que procede de la traducción escolástica del «accidente» aristotélico *Hexis*, «lo que se tiene». Un hábito es una disposición (ver Choza, 1990: 28) o propensión a comportarse de un modo determinado, que puede realizarse prácticamente sin pensar, aunque no por ello quede anulada la libertad. El hábito es «tenido» por tanto a nivel corporal —o mental—, si es que esto significa algo, que no lo sabemos, en el nivel de los hábitos. El hábito es una capacidad corporal, como el conducir un coche. Pero necesitaríamos toda una amplia teoría para explicar el tipo de

hábito que es, por ejemplo, hablar un idioma, o pensar la tabla de multiplicar. Está claro que se trata de mover la lengua, que es un músculo, pero también de suscitar la imagen verbal con sus referentes, lo mismo que ocurre en el conocimiento. En los hábitos morales, esfera principal en la que se habla de hábitos, éstos son propensiones para aquellos comportamientos seleccionados como valiosos (virtudes) o negativos (vicios).

Como se ve, el todo de Tylor es verdaderamente complejo, pero en todo caso parece que señala a ese tipo de realidades que tiene relación con un comportamiento habitual, usual, de costumbre, que puede necesitar como su apoyo el uso de un producto externo, como es el caso del arte, o no necesitarlo, por ejemplo, un saludo.

La tercera parte señala la condición fundamental para que todo eso sea considerado etnografiable por pertenecer a la cultura: que esos hábitos, productos o costumbres sean *adquiridos* por el ser humano en cuanto miembro de la sociedad. Esta es la condición fundamental de la definición. No basta con que una costumbre sea costumbre de uno, sino que tiene que estar asentada en el grupo y los individuos del grupo deben adquirirla de él. Por tanto se está hablando de un tipo de realidades que no se adquieren de modo biológico-natural, sino por la convivencia en el seno de un grupo.

Este aspecto último, que es el que delimita el concepto de cultura, ha sido el predominante en todas las definiciones de cultura. Pero no es difícil notar que es una delimitación *externa* y que sólo muestra un *carácter heurístico*, es decir, que se refiere a qué tipo objetos debemos mirar en nuestra actividad, de ahí la importancia decisiva de la introducción en la definición de Tylor de la frase: «la cultura o civilización en sentido etnográfico amplio».

El profesor Bueno, como la mayoría de nuestros colegas, da la definición por válida; sólo aludirá a la amplitud de la definición, porque acepta, por un lado, realidades de carácter subjetivo, subjetual o *intrasomático*, como le gusta decir, por ejemplo, los hábitos y las capacidades; y por otro, realidades claramente *extrasomáticas*, como el arte, aunque ahí estén incluidas también las tecnologías (Bueno, 1996, 96); y por último, realidades con aspectos *intersomáticos*, denominando de esta manera a aquellos a aspectos que tengan una faceta intersubjetiva, si bien se puede dudar de que, por ejemplo, el derecho pueda ser correctamente llamado un aspecto intersomático.

La definición de Tylor sólo pretende señalar aquellas cosas que el antropólogo va a recoger y tratar de explicar y correlacionar o, en último caso, a recoger y exhibir en un museo, o describir en un libro. Así, el profesor Bueno insiste con razón en que la idea de cultura de la definición de Tylor es una idea «delineada desde la perspectiva gnoseológica de la antropología» (ob. cit., 95); por tanto, que hay una «correlación entre la idea de cultura y la ciencia» que con el nombre de antropología propone la cultura como su campo propio de investigación. Además, según Bueno, el hecho de que Tylor utilice

la formula «todo complejo» hace que la cultura sea «considerada desde una perspectiva lógico-material, gnoseológica» (ob. cit., 96), es decir, que la noción de cultura es en este caso una idea epistemológica, dependiente del interés de una ciencia, antes que una idea que describe una sección de lo real al margen de la ciencia.

3. Límites de la idea etnográfica de cultura y otros ensayos

La limitación básica de la **idea etnográfica de cultura** consiste en que la cultura es vista desde su *adquisición* por parte de las personas que participan de ella y no desde la *producción* de la misma, que es el requisito para que sea aprendida.

Es evidente que para el antropólogo la que podemos llamar «perspectiva de la adquisición» es suficiente, porque va a describir una *cultura ya formada*, pues es lo que le interesa, pero nunca debemos ignorar que para el filósofo puede ser insuficiente. En una cultura ya dada al antropólogo le interesa, primero, señalarla y acotarla, para luego describirla y ver las relaciones que sus partes guardan entre sí; ahora bien, el objetivo de Tylor, y con él el de los antropólogos, no va más allá; por eso, no se trata de que Tylor se apunte a la «idea objetiva» de cultura propia de la tradición alemana, sino que toma la cultura como una realidad ya constituida, y en ese mismo momento obviará los problemas fundamentales de una **definición ontológica** de la cultura, porque no le es necesario hacerlo.

Lo lamentable de esta situación es que, insistiendo la definición sólo en una faceta, la adquisición, los filósofos la den por definitiva y sean incapaces de ir más allá, cuando la definición no pasa de una descripción enumerativa de elementos agrupados por una seña de identificación tomada desde una *perspectiva externa*, es decir, que ya la da por supuesta.

Así hemos llegado a una consideración decisiva para la filosofía de la cultura. El concepto gnoseológico pragmático de cultura que se ha impuesto como el definitivo toma la cultura como algo ya dado, hecho, definitivo, y por tanto sólo cabe ya describirlo y explicitarlo. La cultura está dada como aquello que hay que trasmitir o que hay que adquirir, pero nunca se cuestionan los rasgos ontológicos que muestra eso que se trata de adquirir o trasmitir.

Tampoco quiero dejar de aludir a los esfuerzos de muchos antropólogos por ir más allá de la definición de Tylor, hasta proponer características de la cultura mucho más profundas que la mera adquisición o transmisión social, hablando, por ejemplo, de que la cultura incluye necesariamente elementos simbólicos. La definición misma de Kroeber y Kluckhohn al aludir a lo extrasomático está en cierta medida neutralizando la alusión del mismo Kroeber a lo superorgánico, porque no parece que superorgánico sea lo mismo que extrasomático. Pero la mayoría de estos intentos no pasan de una recopilación de elementos descripti-

vos. Las únicas excepciones relevantes que encuentro serían las de Ralph Linton, Leslie White y Homer G. Barnett. Lo mismo podríamos decir respecto al movimiento de la antropología cognitiva y el de la orientación fenomenológica que termina en C. Geertz. Todos ellos se han adentrado en un terreno en el que a veces es difícil decir si estamos en la filosofía o en la antropología cultural. Pero a veces la falta explícita de filosofía puede conducir su reflexión por terrenos problemáticos. En ellos hay una considerable influencia de la fenomenología, aunque principalmente desde una fenomenología sólo hermenéutica, incorporando algunos de los problemas que ésta puede tener. En mi opinión sólo una vez conocida la propuesta de una fenomenología de la cultura se podría evaluar una obra como la de Geertz, de la que algo diremos un poco más adelante. Además hay que tener en cuenta que Geertz reflexiona ya desde la conciencia de crisis de la antropología cultural. No en vano confesaba que

> «el problema inicial de toda ciencia —definir su objeto de estudio de manera tal que lo haga susceptible de análisis— ha resultado [en el caso de la antropología cultural] un problema inusitadamente difícil de resolver» (1987, 300).

III. LA CULTURA DESDE LA BIOLOGÍA

1. Teoría biologicista de la cultura

Uno de los temas de estudio más llamativo de los biólogos es el del comportamiento animal, y dada la variedad de esos comportamientos, uno de los aspectos más apasionantes para la investigación es el del origen de esos comportamientos. Globalmente se parte del convencimiento de que esos comportamientos son «instintivos». Pero muchos animales aprenden a lo largo de la vida, bien de sus progenitores u otros miembros de la especie, bien por sí mismos. Entonces, una de las preocupaciones básicas es encontrar cuáles de los comportamientos son heredados y cuáles aprendidos. Esos son los temas fundamentales de la *etología*, que muestra que hay comportamientos propios de una especie trasmitidos biológicamente —incluso en la especie humana—, otros transmitidos en el seno social y otros descubiertos por individuos concretos. Entre algunos primates hay comportamientos trasmitidos socialmente sólo propios de un grupo que vive en un área determinada de dispersión, incluso a veces propios de una familia.

Esa variación es suficientemente llamativa como para ponerla sin demora en relación con la *cultura humana*. Entre las ciencias antropológicas que, para definir la cultura, se fijaron en el factor de la transmisión en el seno del grupo y la etología tenemos, por tanto, una confluencia. Si se define la cultura como los comportamientos —y la información necesaria para ellos—, trasmitidos socialmente y se descubre que eso mismo se da en algunos animales, tendremos que hablar de *cultura animal* con absoluta propiedad. Vamos a ver en esta sección el alcance de esta denominación y sus consecuencias.

En España viene defendiendo la postura de los etólogos principalmente Jesús Mosterín. Pero también Gustavo Bueno, según el cual la única diferencia que se da entre ambas culturas es la *proporción* en que en la vida humana el comportamiento es aprendido, frente a lo que ocurre en la vida animal. En una segunda instancia añade el profesor Bueno que «*acaso*» [cursivas mías] lo más característico y nuevo de la cultura humana sea la dimensión normativa y la histórica ya que resultan tener un carácter acumulativo y selectivo a lo largo de las generaciones. En la frase siguiente, el «acaso» ha desaparecido y de ese modo queda convertida en una aserción contundente: ambas dimensiones de la cultura, y su *influencia acumulativa y selectiva*, «son las que constituyen lo específico de la cultura humana». No va, sin embargo, muy lejos investigando esa especificidad.

Mosterín acepta de modo radical la visión de los etólogos geneticistas, por ejemplo, Dawkins. Como en esa visión niveladora de la cultura humana y de los comportamientos socialmente aprendidos de los animales, lo que diferencia radicalmente lo humano y lo animal es el mundo cultural exterior, es decir, los «productos» humanos, Mosterín propone una idea de cultura que los elimina y pasa a centrar la cultura en las informaciones necesarias para el manejo y comprensión de esos productos, así como, en general, en las informaciones necesarias para los comportamientos pautados y que se trasmiten socialmente. Ahí lleva el paralelismo con la biología hasta decir que así como un *gen* es un paquete de información que se trasmite genéticamente y que en confrontación con el medio produce un fenotipo, igualmente la cultura es fundamentalmente el conjunto de los *memes*, o paquetes de información que confrontados con el ambiente producen los comportamientos fenoménicos, por lo general, parecidos entre sí pero no idénticos. Está claro que la cultura humana dispone de un número muy superior de *memes* en comparación con la cultura animal. A esta teoría, por el recurso a esa entidad nueva, los *memes*, se la llama *teoría memética de la cultura*.

Para evaluar la teoría *memética* de la cultura, hemos de partir del concepto descriptivo de cultura, en el que sólo se utilizan como criterio diferenciador la transmisión de lo cultural por cauces no biológicos, es decir, no hereditarios, y el hecho de que lo cultural se guarde en el grupo o que pertenezca constitutivamente al grupo. Ambos criterios se dan en ciertas especies animales, por lo que son criterios válidos para hablar de cultura animal. Por ejemplo, es esto lo que ocurre entre los monos de Japón, cuando recogen granos, limpian batatas, etc., o lo que ocurre entre los chimpancés cuando manejan, por ejemplo, una paja larga para sacar hormigas de un hormiguero.

Esta es, en sustancia, la tesis de Mosterín, que repite en España las tesis de los etólogos y sobre todo las teorías de Dawkins, convirtiéndose, así, en «expositor de la concepción 'sociobiológica' de la cultura» (Bueno 1996, 165). Para Dawkins, la cultura es el conjunto de los *memes*, cuya función respecto al comportamiento que se puede ver (por eso éste pertenece al fenotipo) es la

misma que los *genes* cumplen en relación al fenotipo. Los *memes* son unidades de información, que constituyen las reglas de acuerdo a las cuales se producen los comportamientos (Mosterín 1993, 77). Pero de acuerdo al profesor Bueno, muy crítico con la teoría de Mosterín, la metáfora entre el *gen* y el *meme* no parece que pueda ser llevada muy lejos de una manera científica, es decir, que pueda ser tomada en serio, aunque ambos puedan ser sometidos a un tratamiento estadístico que pudiera dar algún viso de parecido. Al profesor Bueno le parece percibir en Mosterín un sesgo reduccionista de la cultura a elementos sólo subjetivos, pues el *meme* sólo es un rasgo de información. Pero la crítica de Bueno no es radical, y es que G. Bueno no está tan lejos de Mosterín. Si eliminamos de la propuesta de Mosterín el juego de los *memes*, que es un postulado por razones más estéticas que teóricas y cuya función es sólo reforzar, sin que haga falta, la unidad del reino animal, podemos quedarnos con la teoría más aceptada entre los biólogos y científicos sociales: que la cultura es el comportamiento socialmente aprendido y que pertenece, como acervo adquirido, a un grupo, sea la especie, como suele ser en la inmensa mayoría de los animales, sea ese grupo subespecífico, como ocurre entre algunos primates, entre ellos en el ser humano.

La teoría memética de la cultura es un caso de una teoría biologicista de la cultura. La de G. Bueno no está tan alejada porque también él mantiene una teoría biologicista, aunque más apoyada en la etología, por lo que la podemos llamar una *teoría etológica de la cultura*. Este aspecto lo tomará Bueno, además, como «vía de liberación» contra el «pecado» idealista (2002, 25; 2004, 17). El interés de los desarrollos del profesor Bueno, de los que hablaremos más adelante, está en que depura al máximo las teorías de los antropólogos que no se preguntan más allá de Tylor por la naturaleza de la cultura y que se contentan con los caracteres de transmisión no biológica y de pertenencia al grupo en cuanto grupo. Por eso, en cierta medida, la crítica que podemos hacer a las tesis biologicistas de la cultura valen también para algunos procedimientos de las ciencias sociales; aunque sólo en la medida en que pretendan proponer su modelo como básico y exclusivo, convirtiendo así un concepto gnoseológicamente pragmático, por su carácter heurístico, en definitivo y único.

2. Límites de la noción biologicista de cultura

Vamos a utilizar la clara teoría de Mosterín para ejemplificar las limitaciones radicales de todas estas teorías biologicistas. La filosofía de la cultura de Mosterín responde a las cuatro preguntas que el antropólogo cultural se hace en el primer capítulo de su ciencia: qué estudia la antropología cultural; qué es la cultura (el objeto de aquélla); cómo se estudia la cultura y quién es el investigador competente para ello en exclusiva o no. Para Mosterín el investigador de la cultura no sería el filósofo, ni siquiera en exclusiva el antropólogo cultural sino, en realidad, el biólogo. De manera que la «filosofía» de la cultura no es, según él, sino la explicitación de la ontología que rige la tarea del etólogo. El filósofo de la cultura asume el paradigma de la ciencia natural del hombre, cuyo modelo es la genética. En ésta el concepto básico es el *gen* como paquete mínimo de información que se trasmite biológicamente. La genética es el estudio de los genes en sí mismos y en su reproducción. Por eso la nueva teoría de la cultura se llama *memética*, donde el *meme* es el paquete mínimo de información si bien transmitido socialmente. De ahí la teoría memética de la cultura. Los comportamientos de los animales se producen o como resultado de la información almacenada en los genes, o como resultado de la información almacenada en los *memes*; aquélla se trasmite genéticamente, ésta socialmente. La razón de la equiparación está en la insistencia de los científicos sociales —antropólogos— en la transmisión social como criterio diferenciador de la cultura respecto a la naturaleza. Como esa transmisión, con el aprendizaje que conlleva, se da entre los animales, es obvio que existe una cultura animal y una cultura humana, de manera que cultura es sólo el genérico con al menos dos subgéneros, el de cultura animal y el de cultura humana.

Ahora bien, lo que caracteriza a ese paradigma es mirar al ser humano DESDE FUERA, con la misma actitud que un naturalista cuando actúa científicamente; por eso a esa actitud se llama *actitud naturalista*, que es propia también del psicólogo experimental (ver San Martín, 1995: 116 s. y 2005, Prólogo). Esa actitud es la normal del científico, perfectamente legítima para constituir su campo de trabajo, pero la filosofía nos obliga a tener en cuenta las consecuencias que puede tener su aplicación sin límites a la vida y cultura humanas.

El genotipo es la dotación genética de un individuo y está constituido bien por pares de genes con la misma información —con lo que ese individuo, para ese gen, es *homocigótico*—, o bien por genes variantes —con lo que ese individuo es *heterocigótico* para ese gen. Los genes variantes se llaman *alelos*. En una población —que es la unidad básica con la que opera la nueva genética ya que sólo en ella se puede estudiar la transmisión genética—, el *genotipo* de esa población está constituido por el conjunto de sus *alelogenes*. La existencia de *alelos* en una población permite que unos sean «preferidos» y por tanto que sean «seleccionados». Sobre esa diferencia de *alelos* actúa la «selección natural», seleccionando, en un momento, unos fenotipos y por tanto su correspondiente *alelo*. La preferencia puede ser externa, de manera que unos *alelos* sean más adecuados en un nicho ecológico determinado. La «preferencia» es sólo un modo de hablar antropocéntrico. Otras veces, en cambio, se prefiere porque la sociedad está más de acuerdo con un modelo antes que con otro y le da más oportunidades. A lo largo de la historia filogenética de nuestra especie éste es muy probablemente el modo como algunos elementos de nuestra especie han pasado a ser parte esencial genética de la misma. Así se han podido eliminar rasgos genotípicos, seleccionando preferentemente un genotipo por la mayor adecuación ambiental, o de otro tipo, del fenotipo.

El caso de la falena del abedul es muy citado. Su modelo más oscuro fue seleccionado por la acción de los pájaros, que se comían al más claro, a medida que, en Inglaterra, la corteza de los árboles se ennegrecía por la industrialización. De este modo, en el fenotipo de la falena, por causas *estrictamente externas* a la especie, y además sin que haya ninguna «lucha» por la supervivencia, se ha pasado del predominio del color claro al del color oscuro.

Éste es un buen ejemplo de la dinámica evolutiva natural, resultado de la actuación del ambiente sobre una población en la que se favorece, frente a otras, una solución ya presente. En este caso son los pájaros los que efectuaron la selección. Por tanto, la dinámica evolutiva que considera el biólogo funciona o por causas *azarosas* —las mutaciones— o por causas *externas*, como ocurre en este ejemplo. Pues bien, en la teoría *memética* de la cultura se toma este modelo como fundante: las variaciones culturales son como *alelomemes*, soluciones alternativas para los problemas de la vida y de las cuales se van imponiendo aquellas que son *seleccionadas* culturalmente. Hay una selección cultural de acuerdo a la interacción con el medio, es decir, a la presión ambiental, y es así como se genera la dinámica cultural.

Así pues, el etólogo da la pauta para decidir sobre el concepto de cultura, y desde ese momento el que también da la pauta para la filosofía de la cultura y, desde ella, también para la filosofía de las ciencias sociales.

G. Bueno, por más profunda que sea su contribución para explicitar el «todo complejo» de Tylor, en cuanto al concepto de cultura no avanza decididamente sobre J. Mosterín, pues da por supuesto el mismo paradigma; y de este modo, cuando tiene que definir o delimitar la cultura humana frente al comportamiento animal socialmente aprendido, no pasa de hablar de que «acaso» haya algo más, pero todo lo que dice es que «la norma sería, en su caso más sencillo, la rutina victoriosa» (ob. cit., 191; 2004, 208 s.), aunque en ella puedan influir también las rutinas vencidas. Por eso no tiene G. Bueno ningún reparo en confesar que «la cultura, desde esta perspectiva, en suma, es un concepto ecológico que es el que utiliza la antropología cultural en su sentido más estricto» (ib., 190 s.). Mucho antes ya nos había advertido que la cultura subjetiva, es decir, el conjunto de hábitos y capacidades aprendidos en el grupo, termina siendo un *concepto categorial etológico* (ver ob. cit., 47).

Una vez situados en la perspectiva etnográfica de Tylor, poco más se puede decir de la cultura de lo que dicen J. Mosterín o G. Bueno. Ambos se sitúan de *manera externa* frente a la cultura que ya dan *por hecha*. Para todos ellos —Tylor y los antropólogos, J. Mosterín y G. Bueno—, hay dos modos o principios de explicar el comportamiento de los humanos o de cualesquiera otros animales. En un caso, los animales se comportan de una manera determinada porque con los genes han heredado de sus padres comportamientos pautados que se ponen en marcha de manera automática en las condiciones que el propio genoma determina. En otros casos, en la especie humana la inmensa mayoría de las veces, el niño aprende esos comportamientos de su sociedad, unos comportamientos que han sido las «rutinas victoriosas», como dice G. Bueno, a lo largo de la historia y que ya están ahí dados como un hecho idéntico a los genes, que son otro hecho. Esas rutinas, es decir, comportamientos fijos o habituales para hacer las cosas, han «vencido» de modo semejante a como termina dominando un *alelogene* frente a otro. Para cerrar la teoría, los etólogos han ideado ese paralelismo, gratuito por innecesario, entre el *gen* y el *meme*. Ciertamente, G. Bueno no cae en esa analogía inútil, en esa «mitología del gen», como la llama C. París (1994, 36), pero tampoco sale G. Bueno del modelo etológico/ecológico, por más que su capacidad analítica preste una buena ayuda a las ciencias sociales, aclarándoles, en una interesante epistemología de la antropología cultural, el elemento fundamental de la definición canónica: el «todo complejo».

Ahora bien, los etólogos y quienes operan con su modelo, al situarse en la *actitud naturalista*, que toma la cultura claramente DESDE FUERA, no tienen capacidad de respuesta a la pregunta de cómo surge una solución cultural, diríamos un *meme*, es decir, cómo aparecen esas rutinas, esos comportamientos para resolver los problemas que la vida presenta, y a la pregunta de cómo se trasmite o impone un comportamiento de esos frente a otros posibles, es decir, cómo o por qué se impone una solución, cómo vence, diríamos con el profesor Bueno. Respecto a la primera pregunta, no podemos saber cuándo o cómo surgen los grandes sistemas culturales, el lenguaje, el parentesco o la religión, pero sí lo sabemos en relación a elementos concretos dentro ya de la vida cultural humana, donde tenemos como el factor decisivo la *invención*, que supone hallar una nueva solución o fórmula para resolver algún problema. Pues bien, desde una *perspectiva externa* es imposible analizar la invención, ya que vista desde fuera, desde la actitud naturalista, queda reducida a una aparición, azarosa o sin sentido, de un nuevo comportamiento como una mutación puramente azarosa.

Respecto a la segunda pregunta hay dos posibilidades. Según la primera se dice que los comportamientos que constituyen la cultura se trasmiten por *imitación*. Un niño imita de manera natural lo que se hace a su alrededor, lo mismo que imita un mono. Pero a esta respuesta hay qué oponer que, aunque sea mucho lo que se puede aprender sólo por imitación, es decir, sin comprensión de lo que supone lo que se hace, hay partes fundamentales de la cultura en las que eso es imposible, por ejemplo, en aquello que la antropología cultural llama «perspectiva *emic*».

Cuando uno se sitúa ante la cultura de una manera meramente EXTERNA, no puede ofrecer ninguna alternativa. El aprendizaje implica la mayor parte de las veces una *evaluación* y *comprensión* de la adecuación que la solución inventada muestra en relación con el problema planteado. O la comprensión del sentido lingüístico. Al hablar no se trata de repetir señales. Mas *estas categorías no son posibles en una perspectiva externa*, como la asumida por el profesor Bueno, por eso, tanto la una como la otra exigen superar la actitud

naturalista; *exigen ponerse en el lugar del otro como persona* y comprender cómo actúa el otro en cuanto persona, del mismo modo como actuaría yo mismo. Si una filosofía de la cultura exige manejar categorías como las de invención, comprensión y evaluación, no es posible una filosofía de la cultura sólo en una actitud naturalista, en la que no hay acceso a esas categorías.

En realidad, desde el concepto de cultura propio del etólogo nunca llegaremos a captar lo esencial de la cultura humana y comprender por qué vence una rutina, es decir, un comportamiento pautado habitual. La única respuesta de la «teoría memética de la cultura» es suficiente cuando, para que funcione la cultura humana, basta con la repetición mecánica, es decir, cuando es pura imitación, repetición, por tanto, cuando es *mimética*. Así pues, *la teoría memética de la cultura* es en realidad una *teoría mimética de la cultura*, una teoría que considera a los seres humanos meros «imitadores» de lo que se hace en su grupo.

Ahora bien, como lo único que en estas teorías funciona como rasgo de identidad es la transmisión de modo distinto del genético, la teoría de la cultura inspirada en la biología es en realidad negativa, ya que nos dice que cultura es lo que no se trasmite biológicamente. Al afirmar que se trasmite socialmente no se quiere decir algo positivo sino algo sólo negativo, pues sólo se indica que no se trasmite por los genes, sino de otras maneras, las cuales no se definen más que por *mímesis*, imitación. Y como hay otras maneras de transmisión, a las que el biólogo o sus seguidores en la filosofía no tienen acceso, no se habla prácticamente nunca de la transmisión cultural, siendo éste, no obstante, el elemento clave de la definición. Tampoco se habla de los elementos fundamentales en la creación de la cultura, porque la cultura siempre está ya dada o ya hecha, por más que el nacimiento de nuevos elementos culturales esté siempre operando a la vista de todos.

3. La disputa sobre la «cultura animal»

La «perspectiva biologicista» de la cultura arrastra graves deficiencias, en las que incurren igualmente los sociobiólogos, como lo prueba Carlos París (1994, 209). Por otro lado, el rechazo de la perspectiva biologicista no pone ningún impedimento a la aproximación propia de C. París de ver la cultura como «un desarrollo de la biología, que, si bien innova los recursos de ésta, al par los prosigue y se fundamenta en ellos» (ob. cit., 71). Precisamente porque la cultura se asienta en lo natural, tan erróneo sería reducirla a lo natural como separarla tanto que se convierta en incompatible con lo natural. La filosofía de la cultura debe perseguir esa «nueva lógica» que, por otro lado, se anuncia y prepara en la vida animal no cultural o protocultural.

Y es que la nivelación entre lo humano y lo animal que se pretende en todas estas teorías de la cultura tiende a ignorar la enorme brecha imposible

de superar que se da entre la vida humana y la animal. No se puede negar una serie de pasos intermedios, que una historia del desarrollo de la cultura podría conjeturar mediante la interpretación de los datos de la paleoantropología. Pero precisamente el estudio de esos pasos intermedios ya desaparecidos —desde una perspectiva evolutiva natural, con una considerable velocidad—, indica que estamos en unos parámetros diferentes. La desaparición, en los dos o tres últimos millones de años —por no decir, en el último millón de años—, de varias especies de homínidos, los llamados australopitécidos, el *homo habilis*, el *homo erectus* y los diversos tipos de *homo sapiens* antes del *sapiens sapiens*, obliga a dos consideraciones: primero, que tal desaparición significa la de esos eslabones reales entre la cultura humana y la precultura, es decir, el modo de vida propio de nuestros antepasados más cercanos, los primates antropomorfos, y entre éstos, especialmente el de los chimpancés. Este modo de vida tiene la forma de una *precultura*, por depender en cierta medida del aprendizaje social. Segundo, que por la imposibilidad de postular filosóficamente rupturas radicales estamos obligados a pensar en una continuidad en la que se dan pasos sucesivos y acumulativos en una dirección única, hacia la *dependencia de la cultura* más que de la naturaleza. En esas condiciones en las que cada vez se da una dependencia mayor del uso de técnicas e informaciones, son seleccionados unos tipos biológicos sobre otros, consolidándose el tipo más capaz en el uso de esas técnicas y de las informaciones. El predominio de esos tipos es entonces resultado ya de la cultura. Así, cada paso evolutivo significa la desaparición biológica de los que lo generaron y posibilitaron.

Por eso, desde cierta perspectiva puede resultar difícil hablar de un «Rubicón», cuyo paso fuera el salto a la cultura (ver Geertz, 1987, 53 s.; Moscovici, 1972, 13), como si hubiera una verdadera ruptura. Esta forma de transcurrir el proceso de hominización es lo que señala Edgar Morin en su conocido libro *El paradigma perdido* (1974, 63 ss.). En última instancia se viene a decir que incluso desde una perspectiva biológica es la cultura la que nos ha hecho. Como dice Engels, el trabajo nos ha hecho (ver Engels, 1876, 15). Los hombres —dice Geertz— «desde el primero al último también son artefactos culturales» (1987, 56). Ese es, por otro lado, el sentido de la conocida frase de que el trabajo hizo al ser humano, porque la cultura implicada en ese desarrollo es la cultura técnica usada en el trabajo; como dice Moscovici, «el cerebro humano es hijo de la mano humana» (ob. cit., 156).

En la historia del desarrollo de la cultura hablamos por lo general de las «culturas líticas», como las propias de esos momentos. Es muy posible que en el caso del *homo habilis* y del *homo erectus* no podamos hablar tanto de cultura como de *protocultura*, la cual sólo se convertirá en cultura efectiva al filo del nacimiento del *homo sapiens*, cuando posiblemente se configura una situación que requiere unas técnicas más complicadas, unas informaciones muy superiores y una regulación de la conducta más precisa y ordenada, todo lo cual constituye la cultura (Pérez Tapias, 1995, 168). Lo que primero no son

sino balbuceos, se terminaría estabilizando en sistemas consolidados, desapareciendo tanto sus primeros balbuceos como los estadios protoculturales que le precedieron y posibilitaron, a la vez que, por inadaptación o sencillamente por ser aprovechados por sus herederos, desaparecían los sujetos de esas protoculturas. De este modo nos encontramos en una «lógica» distinta, sin estar obligados a pensar en una ruptura inexplicable. Desde esta perspectiva, posiblemente coincidiría con las últimas manisfestaciones del profesor Bueno (2002, 36), donde parece que el *homo sapiens sapiens* destruye «parte de las culturas etológicas», constituyendo «un sistema morfodinámico» de procesos objetivos que desbordan, y esto es lo interesante, «el ámbito naturalista», mediante la puesta en juego de una realidad *sui generis*, que para Bueno —lo mismo que para Carlos París, o para el autor de este texto— «nada tienen que ver con lo Absoluto, con Dios, o con la Creación» (ib.), ésta última con mayúscula, sin constatar que esas realidades *sui generis* no existían o no tenían presencia y ahora la tienen. Esa innovación es fundamental y clave para la cultura, y creo que cualquier persona sensata pensará que lo fundamental para la instauración de la cultura es la invención, producción, en definitiva, creación de esas entidades *sui géneris*. Si las ignoramos, tendremos problemas para saber *qué es* la cultura, por más que seamos capaces de describir todas sus formas y ocurrencias.

Tenemos por tanto explicada la continuidad sin reducción. Entre los primates existe una *pre*-cultura, entre nuestros antepasados homínidos existiría una *proto*-cultura, y en la especie humana se daría la cultura, cuyos rasgos ontológicos debe definir ante todo la filosofía de la cultura, porque esa no es tarea de la ciencia. La definición estrictamente heurística propia de la antropología cultural, suficiente para el etnógrafo, no basta para dar las claves ontológicas que sirvan para comprender la vida humana.

IV. CRÍTICA DE LA NOCIÓN DEL PROFESOR GUSTAVO BUENO DEL «MITO» DE LA CULTURA

Ya hemos visto una serie de aspectos críticos de la concepción del profesor Bueno sobre la cultura. Pero la audiencia que su libro *El mito de la cultura* ha encontrado aconseja detenerse un poco más en él, sobre todo teniendo en cuenta que los más interpelados en el libro son los antropólogos culturales. No es ninguna novedad el interés del profesor Bueno en la antropología cultural, y el de los antropólogos culturales en la obra del profesor de Oviedo. Aún está en nuestra memoria las despectivas invectivas con que algún antropólogo cultural recibió las incursiones que, en su libro *Etnología y utopía*, hizo Gustavo Bueno en la antropología cultural. El interés de *El mito de la cultura* arranca del título mismo, en un mundo que ha apostado por el desarrollo de la cultura como una de las esperanzas de salvación de un mundo en profunda crisis. Si, desde un acuerdo generalizado sobre la importancia de la cultura, alguien se atreve a calificar a ésta de mito en el peor sentido de la palabra, tiene garantizada al menos la atención a su denuncia.

1. Tesis fundamentales del libro del profesor Bueno

El libro de Gustavo Bueno tiene como objetivo fundamental desenmascarar los aspectos ideológicos y de confusión que puede haber en la utilización del término cultura. En las características que se atribuye a la cultura de salvar a las personas, llega a ver una herencia del que él llama mito cristiano de la Gracia. Para llevar acabo la desmitologización, el profesor Bueno recorre diversas líneas de carácter histórico y epistemológico.

Como en la actualidad el concepto de cultura es utilizado fundamentalmente por las ciencias sociales, en las que significa el conjunto de las creencias, comportamientos de las personas, así como el aglomerado de las cosas usadas en esos comportamientos, conjunto que se trasmite socialmente de una generación a otra, Gustavo Bueno se centra en el sentido que el concepto de cultura tiene para esas ciencias, y en especial para la antropología cultural, sin olvidar el objetivo desmitificador.

La caída de los políticos, científicos, «intelectuales» o elites, en la «mitología de la cultura» proviene de transferir a un nivel o ámbito universal ese concepto legítimo que usan los antropólogos cuando describen e interpretan culturas concretas. La cultura transferida a ese ámbito universal aparece como salvadora, integradora, reveladora de la esencia de la humanidad frente a la naturaleza.

El grueso teórico del libro de Bueno se centra, sin embargo, en la clarificación del concepto de cultura tal como ésta es entendida por los antropólogos sociales y culturales, concepto que ya conocemos. Desde esa perspectiva, la cultura es el conjunto de prácticas con las que los seres humanos resuelven los problemas de su instalación en el mundo. Como los tres elementos que determinan esos problemas, naturaleza en torno, conjunto poblacional cercano y contexto demográfico en que un pueblo está situado, son circunstanciales, la cultura es irremediablemente coyuntural y, por tanto, particular, válida sólo para esas circunstancias. Su carácter depende de esas tres variables, que serán siempre particulares. Por eso la cultura que describen los antropólogos sociales y culturales es particular y propia de cada pueblo. Esto es lo que Bueno llama el *concepto distributivo* de cultura, según el cual ésta se entiende como distribuida en los diversos pueblos. Esto no obstante, existe también un *concepto atributivo* de cultura, pues la distribución de la cultura en cada pueblo en el anterior concepto se hace en atención a unos rasgos que se *atribuyen* a todas las culturas, aunque cada una de ellas lo realice a su modo particular. Por ejemplo, a toda cultura se atribuyen un sistema económico, un sistema de parentesco o una lengua. Estas categorías constituyen el armazón que la antropología utiliza para acercarse a las culturas entendidas distributivamente.

Ahora bien, la cultura distributiva está atravesada por una dialéctica muy peculiar, pues inicialmente cada una de las realizaciones de esas categorías depende de las condiciones particulares de cada pueblo, estando determinadas por el conjunto de la cultura particular de ese pueblo. Por ejemplo, el sistema de parentesco estará determinado por la economía, o viceversa. Pero llega un momento en que las culturas particulares, «la cultura en sentido distributivo», van desapareciendo, de manera que las categorías de la atribución se van independizando de la conexión que tenían en su comunidad, pues la desaparición de la comunidad no implica necesariamente la desaparición de esa categoría, y desde esa independencia puede juntarse con las categorías semejantes de otros pueblos, produciendo una entidad nueva desvinculada de la cultura particular.

Para explicar esto utiliza Gustavo Bueno el ejemplo de la música. La música era inicialmente un comportamiento que acompañaba a actividades sociales de un pueblo, de manera que era una especie de «adjetivo» de esa actividad. Al moler el grano se cantaba una «molinera», tenemos así una molienda «*cantada*». Al enterrar a un muerto se ejecutaba un ritual *cantado*; en ese contexto la música es un «adjetivo». El proceso de superación de las culturas particulares, a partir de este ejemplo, consiste en que ese rasgo cultural, el canto, se independiza y se sustantiviza. De adjetivo pasa a ser sustantivo; de religión con música (ritual *cantado*) se pasa a música religiosa (*canto* religioso). Este proceso se da en virtud de un aumento de la complejidad que provoca la aparición de unos especialistas que se intercambian entre los pueblos, de manera que ejecutar una música deja de ser accesible a cualquiera porque exige ya mucho tiempo para su ejercicio. Así pues, la desaparición de las culturas particulares —concepto distributivo de cultura— se hace en virtud de un aumento de la atribución —así lo llama Bueno—, indicando que en ese momento las categorías atributivas pierden la conexión inicial con otros sectores en el seno de una cultura particular y se independizan, pasando en ese momento a ser objeto, no ya de la antropología, sino de una ciencia propia, por ejemplo, la música será objeto de la musicología; la lengua, de la lingüística; la economía, de la ciencia económica, etc. Si el antropólogo había recogido melodías populares y las había estudiado en el contexto socioeconómico y técnico de un pueblo, el musicólogo estudia las características formales de la música al margen de su contexto con otros elementos de la cultura.

La tesis fundamental del profesor Bueno es un corolario de la que él llama «ley del desarrollo inverso de la cultura», y que me he esforzado en explicar con el ejemplo de la música, según la cual cuanto menos cultura distributiva haya, más cultura atributiva habrá. Bueno no fórmula la ley de ese modo que hubiera sido viable, si no del siguiente: cuanto más disminuye el grado de distribución de la cultura, mayor es el grado de atribución. Pero entonces la antropología se queda sin objeto, porque quería estudiar sólo las culturas particulares, las culturas en el grado máximo de distribución. Cuando se supera

ese grado como ocurre en la actualidad, momento en el que ya no hay culturas particulares aisladas, la antropología ha perdido ya todos sus ámbitos de trabajo para cedérselos a la etología, la sociología, la economía, la lingüística, la musicología, etc., en definitiva, a cada una de las ciencias sociales.

De aquí saca Gustavo Bueno su corolario más importante. El paso descrito en esa ley, que despoja a la antropología cultural de su objeto, no es el paso de las culturas particulares a la creación de una cultura universal; porque este paso sólo se puede dar de dos modos: o por la generalización de algún rasgo particular, que así se convierte en universal, aunque sólo de hecho pero no derecho; o por el nacimiento de rasgos nuevos que puedan ser universales de derecho, por ejemplo, la ciencia; pero la tesis del profesor Bueno es que en esos casos se trata de elementos que no son realmente culturales, que no constituyen parte de la cultura, por lo que la cultura universal de derecho, es decir, reivindicada legítimamente como universal, no es una exigencia justificada, sino un mito. Si es universal de derecho, es porque no es cultura, porque la cultura siempre está vinculada a un momento y lugar precisos. Si por la fuerza e imposición militar se extiende algún rasgo, eso no altera su naturaleza particular de derecho aunque sea universal de hecho.

Si la ciencia es universal de derecho es porque no es cultura. La ciencia se caracteriza por ser capaz de tachar y eliminar al sujeto que la hace, apareciendo como un sistema independiente del sujeto. La ciencia no está vinculada a un lugar y tiempo concretos. Este lugar y tiempo concretos vienen representados por las características concretas y particulares del sujeto que hace la ciencia. Desde ese punto de vista está claro que la ciencia no es cultura particular. Pero puesto que toda cultura está vinculada a un contexto particular, la ciencia no es cultura, porque el hecho de

> «Que una gran muchedumbre de relaciones entre objetos haya requerido, para establecerse, del concurso de las operaciones humanas no quiere decir que tales relaciones, humanas o culturales si se quiere por su génesis, sean humanas o culturales por su estructura» (p. 154).

Por ejemplo, las relaciones pitagóricas entre los lados de un triángulo rectángulo no son culturales sino geométricas. Tampoco las reacciones de un reactor nuclear son culturales sino físicas.

Con esto ya estaba anunciado lo fundamental. Aunque sólo después de explicar la mencionada «ley del desarrollo inverso» expondrá sus tesis más fuertes, a saber, que la única cultura es la cultura «como conjunto de instituciones de un pueblo aislado», es decir, que la única cultura es la cultura tal como la entienden los antropólogos. Como la cultura, desde esa noción, está radicalmente «situada», todo lo que la desborda ya no puede ser cultura. Por ejemplo la ciencia. A esta conclusión llega Gustavo Bueno una vez explicada esa ley. Porque en ella, como hemos visto, se explica cómo se produce «la constitución de categorías objetivas (...) que llegan a segregar enteramente las operaciones del *homo faber* que las generaron» (p. 200). Recordemos el

caso de la música o la lengua. Pues bien, a ese proceso llama el profesor Bueno, de un modo coherente con sus postulados, *desculturización*. Es decir, la desaparición de las culturas aisladas, al mezclarse los grupos, lleva a producir estructuras en las que hay que segregar el contexto concreto de producción, por ejemplo, la ciencia. Y ese momento dejan de ser culturales.

Las estructuras objetivas a las que llega la ciencia «al menos cuando son tenidas por verdaderas, no son llamadas culturales, sino naturales» (p. 200). Sólo si fueran erróneas serían culturales, ya que dependerían de unas condiciones subjetivas sociales. Por ejemplo, la «clasificación» periódica de los elementos y la «teoría» del *Big-bang*, (p. 201) deben ser tomadas como naturales. Como conclusión, ya puede Gustavo Bueno dudar de que la matemática o la física sean contenidos de la cultura objetiva (p. 205); así, y es otro ejemplo, del mismo modo que no hay una lengua universal, tampoco existe una cultura universal. Los contenidos que se suelen atribuir a esa cultura universal, como las matemáticas o, en general, la ciencia, es que en realidad no son culturales.

Y ya al final del libro resume muy claramente su tesis: cultura es la cultura de un pueblo particular, aislado, enfrentado a otros pueblos, o «a nuestra propia civilización universal» (p. 220); y desde esa perspectiva tiene sólo un valor pragmático adecuado a esas circunstancias, ya que le sirve para controlar ese medio de acuerdo a sus necesidades, intereses, valores, etc., todo lo que habría que englobar en la terminología de Bueno en el concepto de cultura, que así garantiza «un control por tanto puramente subjetual-pragmático, es decir, desprovisto de poder para 'poner el pie' en las relaciones objetivas entre las cosas mismas constitutivas del mundo» (p. 220 s.). Por eso esas culturas, como totalidad subjetiva que fácticamente nos sirve para controlar las circunstancias, son algo radicalmente situado, de un pueblo, y por eso son «formas prescindibles». Como están situadas, dependen de esa situación, que si desaparece, también desaparecen aquéllas. Carecen, pues, de valor universal. Pues eso es la cultura.

Naturalmente, muchas instituciones de un pueblo particular, por ejemplo, la democracia o el inglés se han casi universalizado, pero sólo *de hecho;* lo que quiere decir que son prescindibles, son, por tanto, particulares. Por eso no son contenidos de una cultura universal. Aquellos contenidos «que, desde muchos puntos de vista, pueden ser considerados como los valiosos y universales del *todo complejo*» —contenidos tales como las verdades geométricas o físicas, pero también las relaciones que constituyen la 'justicia', considerada como un valor personal universal—, «no tienen por qué ser consideradas como culturales, puesto que desbordan cualquier esfera cultural» (p. 221). La relación pitagórica «ya no es una relación 'artificial'» (p. 221 s.), luego no es una relación cultural, concluye Bueno. El resultado de todo esto es la proclamación de un curioso ideal, el de la *liberación de la cultura* para poner proa a la realidad (p. 222). Naturalmente lo que está en juego es una imagen del ser humano, si de lo que termina tratándose es del diseño de un ser que en la realización de la tendencia histórica camina como ideal hacia su *desculturización*.

2. Anotaciones críticas sobre el planteamiento del profesor Bueno

Desde el convencimiento del valor de las aportaciones de G. Bueno, conviene, sin embargo, someter sus planteamientos a un escrutinio crítico, pues en sus escritos se pueden encontrar muchos flancos débiles. En las tesis de G. Bueno hay, en primer lugar, afirmaciones que generan confusión y que en cierta medida pueden resultar arbitrarias por lo que se refiere al uso de los términos. Tomemos en consideración, ante todo, el alcance de la problemática aludida. Gustavo Bueno lleva muchos años esforzándose en desenmascarar posturas sofistas en nuestro mundo intelectual. En *Etnología y utopía* desenmascara la ilusión etnologista de hacer sucumbir la ciencia en la maraña de las redes de la antropología cultural. Mediante la teoría del cierre categorial, construye el espacio antropológico de la antropología cultural, pero a la vez la incapacita para salir de esa etapa de la historia que, en el tema IV, hemos llamado la etapa de las realizaciones particulares del género, etapa que Gustavo Bueno llama la Barbarie. Al desaparecer ésta, la antropología ya se ha quedado sin objeto. Una de las intenciones de aquel libro era desenmascarar la manía posmoderna de hacer de la ciencia algo particular sin valor ni alcance. Es cierto que en este libro de Bueno sus intereses son otros. Pero un primer hito de la obra general de Gustavo Bueno está en su esfuerzo por enfrentarse a la «etnologización» de todo, a la «falacia etnológica» de los antropólogos, quienes estaban empeñados en pensar la ciencia como un producto *particular* de occidente, por tanto, sin valor universal. A este intento respondió la obra de Bueno *Etnología y utopía* de 1971. Ahora el profesor Bueno arremete contra el otro intento, el de utilizar la ciencia como avanzadilla de una cultura universal que se legitimaría gracias al valor universal de la ciencia. Si la ciencia no es cultura *particular* porque es *universal*, tampoco es *cultura* universal, porque no es cultura. De ese modo va contra ambas tendencias.

Algo, sin embargo, rechina en la argumentación o en los resultados de Gustavo Bueno. Si repasamos las citas anteriores, veríamos que en ellas se da un paso para el que no se ve ninguna justificación. Cuando un elemento cultural es «adjetivo», es una parte de la cultura; cuando ese elemento se convierte en entidad segregada de la actividad social en que surge, cuando se hace «nombre», deja de ser cultura; ése es el caso de la música. Ese caso tiene importancia porque es el ejemplo para la ciencia. En la música ese paso se da a la vez que se produce un desarrollo del conocimiento de las posibilidades del mundo sonoro y, sobre todo, a la vez que aumenta la complicación de los instrumentos para producirla. Mas en ese momento la música no ha cambiado de naturaleza, por tanto, si antes era cultura, también lo es ahora.

No es otro el caso de la ciencia que empezó siendo una actividad adjetiva, en Egipto y Mesopotamia, para convertirse poco a poco en una institución autónoma y sustantiva ya en Grecia. Si mientras era utilizada como una ayuda para prácticas culturales, esos saberes eran parte de la cultura egipcia o babilónica, sin ningún cambio ontológico es difícil que deje de ser cultura. Que las relaciones geométricas no sean arbitrarias no significa que no sean culturales. Cuando Bueno dice que la teoría del *Big-bang* o la clasificación periódica de los elementos no son culturales suscita la pregunta de si es posible encontrar en la naturaleza clasificaciones o teorías como uno encuentra astros o leones. No todo lo cultural es arbitrario. Por ejemplo, en la cocina no es arbitrario que no se usen venenos, mas la cocina es cultural.

Lo que a Gustavo Bueno le falla es una idea correcta de cultura, el haber analizado con precisión y minuciosidad fenomenológica el fenómeno de la cultura y sus diversas modalidades. Sólo entonces hubiera podido abordar con más soltura el tema de la ciencia como cultura. Tampoco resuelve todos estos problemas con el aumento de divisiones que hace en su aportación en el IV Congreso de Antropología Filosófica (Bueno, 2002, 26), ni rebate la fenomenología de la cultura aproximándola, sin haber entrado en la minuciosa exposición de aquella, a las ideas de «Dios-Universo-Creación» (2004, 17), Gracia, etc., en un intento metonímico de contaminar y así desprestigiar al adversario, técnica que ya denuncié en mi *Teoría de la cultura* (1999, 78).

Porque es cierto que el tema es muy interesante y que ya desde los griegos, es decir, desde el alba misma de Europa, siempre ha estado en el centro de la polémica de ese proyecto cultural que el toro Zeus raptó de Asia y asentó en la costa mediterránea. La princesa Europa raptada por Zeus era hija de las tradiciones particulares asiáticas, pero en la orilla del Mediterráneo se planteó la relación entre el pensamiento particular de cada pueblo, de los que ella era hija, y la necesidad de un pensamiento común a todos. Esa pregunta la establece la filosofía, que nace justamente haciéndose esa pregunta. La ciencia que se practicaba en Asia entra también en la filosofía como un modelo de pensamiento común para todos, quizás incluso como el prototipo de ese pensamiento común. Y, por eso, el gran artífice de la filosofía, Platón, para entrar en la academia, exigía a sus discípulos haber estudiado geometría. Cierto que otros, en su misma época, tenían una orientación distinta, incluso opuesta. Es el caso de Isócrates, que en definitiva sería el vencedor en el mundo helenístico de Alejandría. Para Isócrates la educación perseguía ante todo la preparación para el discurso público o político, por tanto, debía enseñar el arte de la retórica, para, basándose en el sentido común y en las tradiciones, ser capaz de dar razones en la esfera de la acción pública. Lo que se necesita entonces es la formación en las tradiciones y en la gramática. Mientras Platón se fijaba en las normas absolutamente comunes y puras, Isócrates prefería los modelos más pragmáticos tal como funcionan en la realidad social. A la larga triunfó este modelo, aunque la Edad Media, olvidado el impulso que subyacía en ambos modelos, enseñó, en el llamado *trivium*, las materias privilegiadas por Isócrates: gramática, dialéctica y retórica; y en el *cuatrivium* las que exigía Platón: geometría, aritmética, astronomía y música.

No es difícil ver en ambos grupos de disciplinas los núcleos de las humanidades y de las ciencias puras. La polémica sobre el carácter cultural de la ciencia no es sino una transferencia de estas tradiciones a los términos contemporáneos, en que la globalización ha puesto en la escena pública, primero, la radical diferencia de las culturas y, enseguida, el derecho de cada una de ellas a mantener la peculiaridad que estime oportuna, entre las cuales están las explicaciones más dispares sobre el mundo o, por ejemplo, sobre el funcionamiento del cuerpo humano. Frente a ese predominio de las culturas particulares con sus «teorías», la ciencia se encuentra en una peculiar situación: o bien sucumbe a manos de ideólogos baratos, pensándose como si fuera un producto meramente político socialmente determinado, por tanto particular —ésa era la acusación de la biología de la Unión Soviética, dominada por Lisenko, a la biología occidental—; o bien exige desmarcarse de la propia cultura para proclamar que ella no es cultura.

La ciencia, sin embargo, es una de las producciones más sólidas que la cultura contemporánea puede ofrecer, pero tampoco obliga a cerrar los cauces de búsqueda de identidad en explicaciones que uno pueda buscar en su historia particular. Edmund Husserl, fundador del método fenomenológico, que se siente continuador de la tradición de Platón, tampoco desprecia a Isócrates. Husserl mismo era matemático de formación, pero en su filosofía se esfuerza, primero, por descubrir en el mundo particular, en el que necesariamente vivimos (al reconocer esto daría la razón a Isócrates), los elementos comunes que todos los seres humanos —y también los animales— compartimos. La cultura se basa tanto en estos elementos comunes como en los particulares que la historia y las circunstancias radicalmente coyunturales han acumulado en nuestro entorno y que hacen que nuestra vida sea en una gran medida puro azar. Por participar la cultura de los dos tipos de elementos hay cultura particular y cultura universal común. Para nuestro caso lo más interesante es que, como veremos, la cultura es, se dice así, *instauración de un sentido* o producción de un sentido en lo material, es decir, producción de un orden en la naturaleza, de manera que lo material apunte o señale a un sentido, por ejemplo, que en unas cifras o dibujos se señale a unas relaciones aritméticas o geométricas. La ciencia es claramente el resultado de una producción de ese tipo; por eso es parte de la cultura, como la música y el arte en general. El que sus objetos no sean arbitrarios no significa que no sean culturales.

V. DEDUCCIÓN Y MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

La filosofía materialista de la cultura representa un esfuerzo por aclarar la idea de cultura de los antropólogos culturales, yendo más allá que J. Mos-

terín. Pero en cuanto a la concepción básica de la cultura carece de criterios fundamentales para definir la peculiaridad esencial de la cultura humana. «Esencial» significa, en este contexto, que afecta al núcleo responsable de la existencia misma de la cultura, mas el aprendizaje en ningún caso puede ser esencial en primera instancia, porque ya supone la cultura como dada. Para ser aprendida la cultura tiene que existir, luego lo que ya la presupone como instituida e instalada no puede servir de definición. Para la etnografía puede ser eso suficiente, pero *en ningún caso lo será para la filosofía*, que pretende ir más allá y que no puede contentarse con caracteres meramente distintivos.

No todos los antropólogos se dan por satisfechos con el rasgo distintivo señalado. Leslie White y Ralf Linton van mucho más allá. Según éste todo elemento cultural tiene una forma, un uso, un significado y una función (1972, 389); con ello Linton supera lo meramente distintivo del punto de partida y de llegada de G. Bueno, pues al definir la cultura sólo como «rutina victoriosa» (1996, 191) puede acceder a la forma, al uso y a la función de lo cultural, pero nunca al significado o al sentido. Por lo mismo el profesor Bueno se tiene que sentir a disgusto con los trabajos de White, quien define la cultura por la incorporación que se hace de lo simbólico, con lo que introduce lo cultural en el ámbito del significado. Para centrarse en ese terreno hay que adoptar una perspectiva distinta de la exigida para comprender la vida animal. No digamos nada si nos situamos en la perspectiva de Clifford Geertz.

1. El planteamiento filosófico sobre la cultura y sus condiciones

La consideración de estos antropólogos, muy alejados de los presupuestos de sus colegas, nos orienta entorno al camino que tomar. Porque en la actitud de los otros antropólogos y los etólogos o filósofos que les siguen está el problema: una filosofía de la cultura que se sitúa ante la cultura DESDE FUERA, como lo hace el naturalista, se incapacita para acceder a elementos básicos de lo cultural, sobre todo para comprender la emergencia de lo cultural, para dar razón de la cultura. El aspecto intrasomático o subjetual de la cultura, del que habla G. Bueno, sólo aparece deducido como *recetario normativo* necesario pero que está en el mismo nivel distintivo que los demás. También un animal, cuando va a beber agua a una fuente situada a cierta distancia de donde se encuentra tiene que disponer de un mapa cognitivo del terreno para regular la secuencia de su comportamiento. La realidad subjetual de la cultura no elimina, pues, la actitud naturalista frente a la cultura.

La filosofía debe ser *radical* y *autónoma*, es decir, aunque debe contar con los resultados de la ciencia, no debe utilizarlos como punto de partida. La filosofía debe asegurar desde sí misma sus aseveraciones. La reflexión de miles de científicos no puede serle indiferente, pero no puede darla por cerrada ya que la filosofía tiene que tratar de los presupuestos de la ciencia, sobre

todo cuando la problematicidad de la aproximación científica se ve, en primer lugar, en que, de acuerdo a la actitud propia suya, no encuentra criterios para establecer una diferencia entre lo humano y la vida animal, pasando por alto elementos esenciales del fenómeno humano. En segundo lugar, el aprendizaje como único criterio deja sin decidir dos cuestiones fundamentales: *por qué se aprende* y *si se puede aprender todo*, o, dicho de otro modo, si el aprendizaje es mera repetición o hay algo más. Tercero, y no es lo menos importante, aunque aquí no lo puedo tratar, se quedan imposibilitados para superar la aporía fundamental de la práctica de propia antropología cultural, el relativismo cultural. El profesor Bueno resuelve este relativismo, pero por el curioso expediente de decir que aquello que supera el marco conceptual *étnico* deja de ser cultura.

La autonomía de la filosofía no es ningún disparate ni exigencia imposible, pues sólo postula que, en cuestiones decisivas, la filosofía no se base en la verdad procedente de otros saberes, fundamentalmente los de las ciencias. Lo que no significa ignorarlas, ya que los problemas filosóficos provienen, muchas veces, de los planteamientos mismos de los científicos. En nuestro caso esto es mucho más claro, pues, como hemos visto, las ciencias en general, pero, en este momento, en especial la antropología cultural plantea problemas que en cierta medida reproducen los que pudieron haber generado el nacimiento de la misma filosofía.

¿Qué filosofía de la cultura reclamamos entonces como la única que responda a las exigencias filosóficas? Una que aborde el fenómeno en su *totalidad*, por tanto, no sólo en el momento de su transmisión sino también y fundamentalmente en el momento de su emergencia; y que lo aborde además de un modo *autónomo. Porque hay que superar esa actitud que ve la cultura* DESDE FUERA, *como el naturalista, para ver la cultura tanto* DESDE DENTRO *como desde fuera*. Mas eso significa tomar el fenómeno en su totalidad, porque la cultura subjetual inducida sólo puede ser descrita desde dentro. El recetario inducido, es decir, la cultura subjetual necesaria para manejar, por ejemplo, un instrumento, él mismo no sería más que una exterioridad inserta en la caja negra, sólo que en ese momento el carácter 'subjetual' no significa más que 'oculto' al naturalista. Con un recetario externo, aunque inserto en la caja negra de la mente o cerebro, no podemos comprender cosas tan elementales como el teorema de Pitágoras. Puedo escribir y desarrollar gráficamente la igualdad indicada en el teorema, pero si no la «comprendo», de nada vale. El problema está en la «posesión» del recetario, no en el recetario en sí.

En realidad lo que está en juego es la concepción del sujeto precisamente en la definición de la parte más importante de lo cultural, a saber, en su vertiente subjetual. Una perspectiva externa es incapaz de captar el fenómeno cultural en su totalidad. Por eso, sólo aceptando decididamente esta totalidad podemos emprender su correcta descripción y definición. El método adecuado para captar esa totalidad es la fenomenología, que, de entrada, pretende

hacer justicia a la totalidad del fenómeno, en todas sus vertientes; procuraremos, primero, una descripción completa del fenómeno, para, partiendo de esa descripción, ir descendiendo a estratos más profundos, en los que se puedan hallar las condiciones de posibilidad o los supuestos estructurales del fenómeno. Si nos parece que el aspecto subjetual de la cultura es fundamental, mas la fenomenología es la filosofía especialmente apropiada para abordar ese aspecto, la fenomenología será una filosofía especialmente apropiada para la filosofía de la cultura.

Al hablar de fenomenología nos situamos en la tradición, por supuesto de Husserl, Heidegger, Ortega o Schütz, éste último tan decisivo en la sociología del siglo XX, o para la antropología de tipo cognitivista, o la etnometodología. Aquí no describiré la fenomenología porque lo he hecho con amplitud en otros lugares. Sólo quiero indicar que, al elegir la fenomenología como método de una filosofía de la cultura, estoy prescindiendo de entrada de cualquier justificación de la cultura misma. Lo que me interesa aquí es fundar la filosofía de la cultura. No creo, en efecto, necesario detenerse en el origen evolutivo de la cultura, que es un asunto que pertenece más a la antropología filosófica cuando estudia al ser humano *desde abajo*, es decir, desde su realidad biológica. Decir que el ser humano es un ser cultural no es decir qué es la cultura, como ocurre en algunas contribuciones, por otro lado muy dignas, en las que se habla quizás más de las condiciones de la cultura que de la cultura (Cfr. Pérez Tapias, 1995). No hay que confundir la cuestión genética con la cuestión analítica y fenomenológica (Cfr. Cassirer, 1977, 55). Desde la fenomenología nos debemos situar ya en el fenómeno cultural, delimitarlo y abordarlo, como hacía Ortega, con el método de Jericó o de las series dialécticas, en círculos cada vez más cercanos a su objetivo hasta conquistarlo.

La fenomenología de la cultura que aquí se propone no es «pura» fenomenología, sino una combinación de dos procedimientos: uno que se basa en la autoridad, pues utilizo masivamente las aportaciones de fenomenólogos tales como Ortega, Husserl y Heidegger. El otro procedimiento, ya más estrictamente fenomenológico, es un ejercicio más descriptivo de los casos tomados como ejemplo, pero siempre después de tener unas claras nociones de cómo los tres autores citados han abordado esos fenómenos.

2. Filosofía de la cultura y antropología filosófica

Con estas últimas consideraciones estoy reivindicando también una cierta autonomía para la filosofía de la cultura dentro de la antropología filosófica. Esta diferencia se puede percibir muy fácilmente en la citada obra de Cassirer como también en la del propio Geertz. La primera parte del libro de Cassirer llega a la conclusión de que la vida humana está caracterizada por un modo de vida distinto, que es el simbólico, que sería la nota distintiva de la cultura. Pero de ésta no se dice prácticamente nada porque sólo en el estudio de lo cultural podemos decir qué es. Y a eso está dedicada la segunda parte, que, ésa sí, es una filosofía de la cultura en sentido estricto. Una estructura parecida se puede percibir en el orden en que Geertz publicó en 1973 su colección de ensayos *The Interpretation of Cultures* (Geertz, 1987). Después de un primer capítulo para centrar el tema, viene la parte segunda que equivale a la primera de Cassirer, una especie de estudio del lugar de la cultura en la vida humana, pero sin definir la cultura, porque en esos capítulos la cultura no es más que conducta socialmente aprendida, como contrapuesta en peso a la conducta animal. Así, el capítulo tercero es una exposición de la tesis, ya generalmente aceptada, de que la cultura hizo al ser humano, sin que tampoco para ello se necesite ninguna definición específica de la cultura. Estamos, igual que en el caso de Cassirer, en el estudio de la génesis de la cultura o de las condiciones de posibilidad de la cultura y del ser humano, por tanto, estaríamos de lleno en la antropología filosófica. En cuanto al resto de los capítulos, que son ya estudios concretos de formas culturales, actúa de modo muy parecido, dentro de las muy diferentes tradiciones de ambos, a como lo hace Cassirer en la segunda parte de su libro.

No seguiremos aquí el modo de proceder de Cassirer, que se centra, para ampliar la perspectiva kantiana, en las formas culturales, para desde ellas sacar un nuevo modo de hacer antropología filosófica. Nuestro modo de proceder, ya desde la fenomenología, será centrarnos en un caso de cultura para analizar todos los elementos que en él podemos distinguir. Después veremos qué otros tipos de cultura se dan, verificando en qué medida se cumplen en ellos todos los elementos descubiertos en el caso modelo y, en caso de hacerlo, en qué medida se diferencian del caso modelo. Por eso la fenomenología de la cultura aquí propuesta es anterior al momento en que empieza la reflexión de Cassirer. Antes de analizar formas concretas culturales, hay que hacer una fenomenología de la cultura en general y de los tipos específicos de cultura. Sólo entonces podríamos abordar con cierta seguridad las posibilidades que en cada ámbito se abren.

3. Rasgos de la filosofía de la cultura

Ahora quisiera comentar un aspecto que ya nos ha salido pero que aún no he desarrollado. Quería «deducir» la filosofía de la cultura. En cierto modo algo he insinuado a lo largo de la discusión de los límites de la aproximación naturalista; me parece bastante patente la *limitación de una aproximación naturalista, que mira los* comportamientos desde fuera. La principal objeción que se les puede hacer es que se les escapa el ámbito del significado; desde fuera no se puede comprender la conducta «intencional». Una conducta tan sencilla como ir a beber agua se le puede escapar al naturalista que sea incapaz de ponerse del lado del sujeto. Si veo que una persona va a donde hay agua y bebe, induzco que su comportamiento está «orientado» hacia el agua, pero sólo situándome en su perspectiva puedo decir que iba a beber agua.

Así, la actitud naturalista a lo más que puede llegar, siendo consecuente, es a definir la cultura como «rutinas vencedoras», aludiendo a aquellos comportamientos que en la selección se han impuesto como se ha impuesto el color oscuro de las falenas del abedul. Es cierto que la insistencia en la parte subjetual de la cultura podría hacer pensar en la superación de esa actitud, pero depende de cómo se interprete la parte subjetual.

Pero dejemos esta actitud naturalista y centrémonos ahora en la práctica concreta de aquellos antropólogos culturales que no se sitúan sólo en la actitud naturalista sino que tratan de exponer qué es verdaderamente la cultura, el caso, por ejemplo, de Ralph Linton o de Homer G. Barnett. Para el primero, todo elementos cultural tiene una *forma*, un *uso*, una *función* y un *significado*. Para el segundo, para comprender la cultura, aún hay que añadir a los cuatro puntos del anterior un quinto fundamental: el *principio* en base al cual la *forma* se puede aplicar a ese *uso* (1942; 1953). De ese modo explica (o comprende) Barnett el hecho cultural en su emergencia y en su transmisión. La pregunta es si, asumiendo que ambos fueran antropólogos culturales, aún habría que ir más allá y formular una filosofía de la cultura. Por supuesto, una pregunta semejante tendríamos que hacer si tomamos como referencia los trabajos de Leach o los de Geertz.

Pero en mi opinión, al hacer esas propuestas, todos estos antropólogos están transcendiendo las exigencias metodológicas o epistemológicas de la antropología cultural, para adentrarse en el terreno de una *ontología de la cultura*. Es obvio que no se contentan con la definición de Tylor —Geertz alude a los límites de esa definición en la primera página de su libro (1987,19)— y que profundizan más en el hecho cultural. También me parece claro que no se desenvuelven en un nivel científico estricto, describiendo los hechos señalados con el distintivo cultural (lo aprendido en el seno social), y formulando teorías explicativas que den cuenta de la forma de esos hechos. Cuando Linton y Barnett exponen qué es un rasgo cultural, van más allá del ámbito científico y se adentran en otro que lo trasciende, a saber, en el ontológico o filosófico; sólo que, siendo antropólogos culturales, lo hacen meditando sobre el tipo de objetos con los que tratan en su trabajo antropológico. Su trabajo en ese sentido inicia una filosofía de la cultura, si bien al hacerla instrumental para la antropología cultural no la desarrollan hacia arriba, es decir, de cara a formular una filosofía del ser humano desde la que comprender la totalidad humana, o para enmarcarse ella misma en la totalidad. Es muy posible que el trabajo de Geertz vaya mucho más allá que el de los anteriores antropólogos, pareciéndose más al de Cassirer que al de los antropólogos convencionales, sólo que, a diferencia de Cassirer, dispone de material de interpretación mucho más fiable que el de Cassirer, que estaba en gran medida mediado por una filosofía evolucionista superada. De todas maneras, no se plantea explícita y metodológicamente llevar a cabo una filosofía de la cultura, lo que puede acarrearle las dificultades que pueden provenir de hablar filosóficamente sin las exigencias de rigor conceptual que debe caracterizar al pensamiento

filosófico. En cualquier caso, no creo que esté cerrado el tema del lugar que una obra como la de Geertz ocupa en relación a la ciencia y a la filosofía antropológicas.

Aquí nos situamos directamente en el campo filosófico. En relación con las ciencias la filosofía se desenvuelve en el terreno de la *autonomía* y propende a la *pantonomía*, en una expresión orteguiana que hago mía. Cualquier científico que profundice en las exigencias del primer capítulo de su obra, de la definición del objeto de su materia, más allá del primer rasgo indicativo, está en los aledaños de la filosofía o, sencillamente, en ella, sólo que no la sigue en el aspecto *pantonímico* o de totalidad, que también es característico de la filosofía. Nuestra obligación, por contra, es ésa, no quedarnos en aquellas primeras, posiblemente, decisivas aportaciones de los antropólogos culturales que piensan los rasgos ontológicos de la materia que describen, sino referir la cultura a la totalidad, de ahí que para nosotros, para una filosofía de la cultura, la imagen del ser humano en ella implícita, su concepción del mundo y su puesto en él, no sean indiferentes.

No hay que confundir esta propensión a la pantonomía con la perspectiva global, incluso —se dice— holista, del antropólogo cultural. Pues no se debe confundir, primero, la perspectiva holista con que la etnología accede a las comunidades que tradicionalmente ha estudiado, tomando, por tanto, la cultura *distributivamente*, (en el sentido de G. Bueno, ver *supra*, 229 s.) y la perspectiva de totalidad que caracterizaría a la antropología general, y que no tiene nada que ver con la anterior. La perspectiva holista es el intento de comprender las diversas partes de la cultura de un pueblo de un modo unitario o interrelacionado, lo que puede o no tener éxito, lo que depende de la naturaleza de la cultura que se estudia. En todo caso, es una cuestión de investigación empírica, que el antropólogo suele acometer. Poco tiene que ver esa perspectiva con una interpretación globalizadora de la cultura, lo que sólo sería posible en unas circunstancias nuevas, que, por otro lado, pueden ser las que se estén generando en la actualidad en la era de la globalización. Segundo, tampoco se debe confundir la *propensión a la pantonomía* con esa eventual interpretación globalizadora de la cultura, que, en principio no tiene por qué superar el nivel científico.

Y con esto podemos pasar ya a la exposición de la fenomenología de la cultura porque sólo desde su realización podremos decir si nuestro objetivo tenía consistencia o si era un puro fantasma ilusorio.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía sobre este tema puede ser amplísima. Yo recomendaría especialmente la lectura de los textos de Platón citados, sobre los mitos de Prometeo y Epimeteo, en el diálogo *Protágoras*.

Como el capítulo está montado en gran medida sobre la crítica a los libros de Jesús Mosterín y Gustavo Bueno, estos libros son bibliografía básica de este tema. El de Mosterín, *Filosofía de la cultura*, está publicado en Alianza Editorial, y el de Gustavo Bueno en la Editorial Prensa Ibérica. También es especialmente recomendable el libro de Carlos París, *El animal cultural*, de la editorial Crítica. El libro de José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, está publicado en la editorial Trotta. También es muy recomendable, especialmente para los antropólogos culturales, el libro de Geertz, por más que éste será citado en la mayor parte de las asignaturas de esta carrera.

El libro de Cassirer es una buena introducción a la antropología filosófica, aunque desde una perspectiva, para mí relativamente limitada, pero merece la pena leerlo porque en él se condensa la inmensa obra de su vida. Se titula *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Breviarios de Cultura Económica, F.C.E., pero hay que tener en cuenta que el título en inglés es sencillamente *Essays on Man*.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Lea de nuevo la introducción y resúmala en cinco frases.
2. Explique esta frase de la introducción: «La diferencia existente entre la proclamación que se hace, en la posmodernidad, del fin de la modernidad y una unificación cultural innegable ha descolocado a todos» ¿Qué nos indica?
3. ¿Qué significa «gradación axiológica en lo humano»?
4. ¿Cómo se compagina la irreversibilidad de la cultura con la acción continua de la naturaleza como amenaza de pérdida de lo cultural?
5. En el tema hay una formulación del ideal de vida humana ¿cuál es?
6. ¿Qué desplazamiento se da en el concepto de cultura como cultivo?
7. ¿Qué se entiende por «idea etnográfica de cultura»?
8. ¿De dónde viene la limitación del concepto de cultura de Tylor?
9. ¿Cuál le parece la limitación fundamental de una noción meramente biológica de cultura?
10. ¿Qué queremos decir al hablar de «actitud naturalista»?
11. ¿Encuentra usted, en este capítulo, algún rasgo que nos oriente hacia una definición filosófica de la cultura?

Tema X

Filosofía de la cultura. ¿Qué es la cultura?: para una fenomenología de la cultura

Una vez aclarados el origen del concepto de cultura y la necesidad de abordarlo filosóficamente, es hora ya de ponerse a ello. La forma de hacerlo es mediante la fenomenología, por más que no sea fácil iniciar el proyecto de una fenomenología de la cultura, por ser la cultura un término que abarca cosas tan dispares como un plato de cocina, un ritual determinado, un saludo perdido en un paseo o la realidad de una catedral. Encontrar el punto de vista adecuado para que todos estos «objetos» muestren su aspecto cultural no es fácil. Pero como, por otro lado, la fenomenología no nace hoy, recurriremos a lo que nos han dicho los grandes maestros de la fenomenología al respecto.

Expongo a Ortega, Husserl y Heidegger en ese orden, porque en él se dan sus aportaciones. Y ha de llamar la atención que sitúe a Ortega en primer lugar, pero ya en 1914, en su libro *Meditaciones del Quijote*, hay una muy sustanciosa contribución a la filosofía de la cultura, cuyo alcance nos llega hasta hoy. En ese sentido hay que lamentar el desconocimiento de la obra de Ortega en que nos hemos mantenido y que, cuando en España se vuelve a la filosofía de la cultura de modo expreso, las propuestas de Ortega no presidan la reflexión al respecto.

En segundo lugar, las aportaciones de Husserl merecen un reconocido puesto. Sus aportaciones resultarán claves y decisivas. Además, como veremos, también él está detrás de Ortega. En tercer lugar, es clarificadora la aportación de Heidegger en *Ser y tiempo*.

I. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA SEGÚN ORTEGA

1. El concepto de cultura en el primer Ortega

La consideración filosófica de la cultura, a principios del siglo XX, era posiblemente un reflejo de aquella política que se había propuesto la lucha por la cultura como un objetivo prioritario. También el problema de España, a raíz de 1898, era un *problema de cultura*. Pero antes hay que saber qué es la cultura y qué cultura hay que desarrollar en España. Así Ortega considera sus reflexiones sobre la cultura aportaciones a una *filosofía de la cultura* (Ortega OC. I, 68). La polémica que Ortega mantuvo con Unamuno fue sobre la cultura que había que desarrollar en España.

En esa primera época, antes de 1911, la cultura está constituida para Ortega por los tres modos supremos de la vida humana, la *ciencia, la moral y*

el arte. En los tres hay un progreso; cultura implica progreso, cuyo límite es lo infinito (Ortega ob. cit., 65). Este modo de *vida de cultura*, entonces para Ortega el modo plenamente humano, es producto de Grecia, que es la que introduce en la vida humana el *vivir mirando a un ideal sin límites*. Ortega consideraba, en esa época, ese modo como *el* humano; los otros, anclados en metas finitas, ni siquiera serían humanos, serían sólo posibilidades de lo humano. Pero, cuando habla así, introduce un matiz importante. Entre los elementos fecundadores de la cultura cita Ortega no los tres mencionados, sino sólo la ciencia *y la* moral, excluyendo el arte, porque éste tiene dificultades para justificarse en la escala de progreso; el arte tiene dificultades para *explicar sus razones* (ver Ortega I: 64 y 70). Mas lo que permite pasar de lo selvático a lo civil es el *dar razón*. Así, ya en su época de mocedad la cultura se vincula con la *capacidad de dar razón*; eso es lo que permite la convivencia civil. La cultura, ya de entrada, queda ligada de ese modo con la capacidad discursiva, dialogante o de razonar.

2. La cultura como creación de sentido

Las *Meditaciones del Quijote* (1914) constituyen la gran aportación española a la filosofía de la cultura. El libro, en su forma actual, es una respuesta al desafío que Unamuno lanza a los europeístas que quieren importar a España la cultura europea. Para éstos, «España es el problema y Europa la solución»; es decir, la cultura española tiene que incorporar la europea; *España tiene que europeizarse*. En esa frase tan repetida está implícita una noción de cultura y de *ideal de cultura*.

Para los europeístas la cultura europea marca un ideal. Unamuno pensaba, por el contrario, que la cultura y modernidad europeas eran disolventes de los valores humanos. Así, en 1912, en su libro *Del sentimiento trágico de la vida* lanza un desafío a los jóvenes europeístas (Cf. Unamuno, 1993), entre los que estaba Ortega, quien toma en serio el desafío. Pero en 1911 ha estado Ortega en Alemania y ha visto que el neokantismo no era capaz de dar razón de las aportaciones españolas al arte, y que esa filosofía carecía de la veracidad que él consideraba como una virtud básica de la filosofía. La fenomenología, al pedir la vuelta a las cosas mismas, adopta la sinceridad como punto de partida y por eso es radicalmente autónoma.

Meditaciones del Quijote es la respuesta de Ortega, y en él ofrece toda una teoría filosófica de la cultura, con una apuesta por un *ideal* de cultura, que además destaca en el diagnóstico de los males de la cultura. Cierto que el libro es demasiado escueto y juvenil para todo eso. Pero aun hoy en día no deja de representar una cumbre en la filosofía de la cultura. Aunque conviene advertir que, siendo las *Meditaciones* un libro de encrucijada, en relación al concepto de cultura se cruzan en él dos conceptos, el viejo de los años anteriores, con un sesgo neokantiano y evolucionista que aún perdura, y uno nuevo, que es la aportación de *Meditaciones*. Ortega propone que el método de la filosofía haga de ésta una *filosofía del amor*, pues debe situarse en el centro de las cosas para llevarlas a su plenitud, tratando de sacar la totalidad de sentido de cada cosa. E inmediatamente después expone Ortega su idea de cultura: «Al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias» (OC. I, 318). Así empieza uno de los párrafos claves de la filosofía española. Frente a los sublimes temas de la cultura (*K*ultura, con K la había bautizado Unamuno), la filosofía del siglo XX empieza con la *c*ultura, que se manifiesta en todas las cosas más nimias, en lo que está *cerca*, en lo que se halla alrededor, en nuestra *circunstancia*. Ahí radica el cambio fundamental que la nueva filosofía supone. Y es que con el universo conecto a través de mi circunstancia. Necesito tener plena conciencia de mis circunstancias para poder salir al Universo, para poder llegar a lo sublime.

También hay dos conceptos de héroe, uno que trata del héroe que es don Quijote, que apunta a las grandes ilusiones, que en él son alucinaciones, olvidándose de lo inmediato, y en ese sentido *todos somos héroes* en varia medida, porque todos hacemos como Don Quijote, olvidarnos de lo que está alrededor. Pero hay otro concepto de héroe muy importante. La nueva filosofía es una llamada de atención a los grandes héroes, para decirles que *antes de la aventura hay asuntos domésticos que resolver*, hay una circunstancia en la que se asienta toda aventura posible y que hay que tener bien protegida, resuelta, que hay que comprender en la plenitud de su significado.

Héroe es el que no se contenta con lo que hay, el que se resiste a lo que es, a la herencia y a los usos sociales, porque quiere ser él mismo y que no sean sus antepasados, por los usos sociales, quienes en él quieren; y lo que él quiere es «inventar una nueva manera» (ib., 390). *Esa creación es la cultura*. Por eso no se puede asignar el heroísmo a ciertos contenidos, como ha hecho la modernidad. Todos somos héroes como los modernos, en la parte negativa de olvido de las circunstancias; pero todos tendríamos que ser héroes centrándonos en lo inmediato. Precisamente, la mayor diferencia que ahora tenemos con el siglo XIX está en el olvido, en ese siglo, de lo inmediato, por su afición a centrarse en las grandes metas políticas, olvidando la actividad diaria, sólo desde la cual la política tiene plena realidad. La nueva sensibilidad quiere destacar, frente o antes de la política, otras dimensiones de la vida, la amistad, el amor, el goce de las cosas, dimensiones éstas que también deben merecer nuestra atención y ser «cultivadas».

Con esto se anuncia un concepto de cultura: el *cultivo de lo inmediato y espontáneo de la vida*. Así, Ortega montará su idea de cultura ya desde *Meditaciones* sobre la oposición de la espontaneidad de la vida y de su cultivo, en que se trasciende, purifica y encauza esa espontaneidad vinculada a la vida individual; porque la vida es la de cada cual, la realidad concreta, vivida y espontánea, que vive en una circunstancia concreta, la de cada uno. Éste es el

descubrimiento de la nueva época, que detrás de la *K*ultura y de la *c*ultura está la vida concreta de cada uno con su palpitar concreto, vital, con sus deseos y ansiedades. Detrás o antes de la política o de los grandes ideales de la modernidad, —Ciencia, Moral y Arte—, están la amistad, el amor, el goce, y otras necesidades privadas que también hay que cultivar para darles *sentido cultural*.

Ahí está el significado de la cultura en esta temprana obra de Ortega. Frente a la vida espontánea, su cultivo encauza la espontaneidad en una dirección, en un «sentido»; ese sentido es el *logos* que se configura en la espontaneidad de la vida, pero que es necesario extraer si queremos que lo espontáneo adquiera consistencia. Lo individual humano encierra un logos, un sentido, pero si no ha sido extraído parece insignificante. *Logos* es *sentido*, conexión, unidad; es el hilo que une la circunstancia, lo inmediato, lo vivido espontáneamente con el resto.

En este contexto nos da Ortega su definición clave de cultura: «El acto específicamente cultural es el creador» (ib., 321), el que de lo inmediato extrae el logos, el que formula —y por eso lo crea— el sentido inherente a la vida espontánea. Por eso cultura es siempre *creación y descubrimiento*, o, mejor, *descubrimiento y creación*. Descubrimiento porque es extracción del logos oculto en la vida espontánea. Creación porque implica la formulación, la expresión, materialización de alguna manera de ese logos, de ese sentido. Como ese sentido, ese logos está referido a lo inmediato; la cultura creadora es una vuelta táctica para comprender, asegurarnos, apropiarnos de lo inmediato. Esta creación de sentido nada tiene que ver con la Creación con mayúsculas de la que se habla en la filosofía escolástica y a la que se refiere G. Bueno (2002, 36), a lo que ya nos hemos referido anteriormente (ver *supra*, 228 y 234).

Ortega cree de esta manera superar radicalmente un vicio de la modernidad, el idealismo. El idealismo moderno consistía en vivir de esas grandes ideas o ideales, desconectados de la vida concreta. Hay otro idealismo que es absolutizar lo inmediato, hacer que mi circunstancia sea el mundo. A este idealismo llama Ortega pueril y mucilaginoso; pueril, porque absolutiza un momento, no tomándolo sólo como una perspectiva más, como un mirador desde el que se ve, pero que puede ser visto. Y es mucilaginoso, porque forma una capa aislante —mucílago— que le impide conectar con el resto del universo. Ambos idealismos, el que absolutiza los ideales y el que absolutiza lo inmediato, han de ser superados. Eso es «salvar la circunstancia», tomar conciencia de que la circunstancia tiene un sentido, de que es una parte del universo.

La vida nos ofrece continuamente elementos abstractos; llevarlos a su sentido es verlos en su realidad concreta, porque sólo tienen sentido desde la espontaneidad concreta. Por ejemplo, abstracto es el martillo, porque en concreto sólo existen los martillazos. Otro ejemplo es «lo mejor», que también es abstracto, porque son las cosas buenas las que dan sentido a lo mejor. Otro ejemplo, un capitán, ya que sólo lo es de los soldados; o el todo, que sólo lo es de las partes, por eso no existen más que partes, pero el hecho de que sean partes, hace que su sentido esté en el todo. Lo que está en el entorno más cercano no es la totalidad. La tarea nueva es sacar el sentido de cada parte, por el que se vincula al todo. *Salvar la circunstancia es ponerla en su lugar*. Ésta es la tarea máxima de la cultura, sacar el sentido de lo que nos rodea, de la espontaneidad de la vida, porque todo tiene un nervio o hilo por el que se conecta con el universo. Por eso en todo hay que practicar el heroísmo.

En este sentido Ortega está manejando dos conceptos de héroe; héroe es el creador de *c*ultura. Los héroes modernos se centraban en la *K*ultura. Pero el verdadero heroísmo es el que es capaz de extraer sentido en lo más inmediato. Desde todas estas oposiciones se preguntaba Ortega cuándo nos daremos cuenta de que «el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva» (O. C. I, 321). No es ni lo inmediato, ni lo abstracto; sino el sentido en que vemos lo inmediato. *Ese sentido es la cultura*. Y la heroicidad es la creación de cultura en lo inmediato, pero no para quedarnos en la cultura sino para ver lo inmediato desde la cultura.

3. De la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura

Si la cultura es el acto creador que extrae y formulándolo crea el sentido que se da en lo más inmediato, en la espontaneidad de la vida, está claro que lo más inmediato es lo que tenemos alrededor, lo que vemos, tocamos y oímos; de ahí que el *análisis fenomenológico de lo que vemos, tocamos y oímos sea el fundamento de la filosofía de la cultura*. El gran mérito de Ortega es utilizar la fenomenología de la percepción que había aprendido de un discípulo de Husserl, Wilhelm Schapp, para exponer una filosofía de la cultura. Pero Schapp escribe su libro, que es su tesis doctoral, antes de que Husserl expusiera su gran descubrimiento: que el mundo es la realidad que se nos da en la experiencia y, por tanto, que toda idea, concepto o interpretación del mundo, como partes del mundo, son también correlato de la experiencia. Esta tesis de la fenomenología, que Husserl la expone en las *Ideas* de 1913 (Hua III), marca la diferencia entre la fenomenología de la percepción de Schapp y la filosofía de la cultura de Ortega. Por tanto, esa teoría de Husserl —que es lo que se llama la «reducción fenomenológica»— es clave para convertir la fenomenología de la percepción de Schapp en la filosofía de la cultura de Ortega.

Schapp, primero, analiza cómo se presenta el mundo de cosas mediante el color, el sonido y el tacto; segundo, profundiza en la presentación del mundo a través del color; tercero, explora la función de la *idea* en la percepción para darnos la totalidad de la cosa, de cada cosa. Estas ideas se nos revelan de pronto, mediante la comprensión. La idea, que también puede ser llamada concepto o esencia, es la que suministra «la peculiar luz sin la que cualquier percepción, hablando como Kant, sería ciega» (1981, 130). Sin estas

«ideas» no podríamos percibir ninguna cosa (ob. cit., 134). La «idea» no es una imagen de la cosa, pertenece a una esfera no sensible, pero por ella el «mundo sensible se convierte efectivamente en mundo, en algo determinado unívocamente» (ib., 140). Normalmente yo no tengo conciencia objetiva de las ideas, sino que percibo las cosas mediante ellas. Estas ideas no son algo físico ni algo psíquico: «La idea es lo que da al mundo sentido, lo que lo hace cosmos» (ib., 142). Ese sentido, como algo no sensible, no tiene predicados sensibles: «aquello como lo que yo aprehendo algo, como yo lo percibo, no se quema» (ib., 143), por eso ni está en el espacio ni en el alma.

Estas explicaciones, que proceden directamente de las clases y seminarios de Husserl, es lo que ha leído Ortega en Schapp y lo que va a convertir en núcleo de su filosofía de la cultura; de una filosofía de la cultura previa a una filosofía de la *K*ultura, porque, sin duda, la descripción fenomenológica no es válida sólo para el europeo, sino para todo ser humano, aunque en *Meditaciones del Quijote* aún existan dudas sobre esto. Sin embargo, los primeros párrafos de la «Meditación preliminar», que aplican estas ideas, son válidos para toda percepción.

Ortega tiene en mi opinión el mérito, no reconocido, de hacernos ver que la filosofía de la cultura, que él empieza con una definición canónica, hay que construirla —o mejor formularla— a través de la *descripción fenomenológica de la percepción*; y esto es algo que los filósofos que aceptan el concepto descriptivo de los antropólogos culturales no toman en cuenta y, siguiéndolos a ellos, prácticamente nadie. Dan por supuesto que cultura son los comportamientos aprendidos en el grupo, cuando ese comportamiento dependerá antes del modo como percibimos el mundo. La filosofía ha investigado el mundo y el mundo de la percepción y con ello se situaban directamente en el corazón de la filosofía de la cultura. Pero el prejuicio cientificista de que cultura era lo que los antropólogos culturales describían o aceptaban como tal les impedía aplicar directamente la filosofía de la percepción a la filosofía de la cultura. El mérito de Ortega en *Meditaciones* es aplicar directamente la *fenomenología de la percepción* de Schapp a la *filosofía de la cultura*. En efecto, cultura —y no *K*ultura— es el acto específicamente creador, es decir, ante todo y en primer término, el acto que extrae el logos, la idea, el sentido de la percepción inmediata, de la percepción de lo que tengo alrededor. Ese logos, sentido, concepto, idea son esas ideas en las cuales o por las cuales percibimos las cosas. Todas las cosas las percibimos así. Segundo, la cultura, ya objetivada, es el conjunto de esas ideas, conceptos o perspectivas sobre el mundo, el modo como el mundo se nos articula en un sentido. Por tanto, el análisis del modo como percibimos tanto una parte del mundo como el mismo mundo es una contribución básica a la filosofía de la cultura.

Este análisis se presenta en los cuatro primeros epígrafes de la «Meditación preliminar», que avanza en cuatro pasos. Primero, se trata de ver hasta qué punto un bosque, que actúa como ejemplo del mundo, es una realidad que existe en función o *en virtud de* mi experiencia de él. Así el mundo cósmico tiene que ser re(con)ducido a la experiencia. Segundo, ese bosque, además, no es un conjunto plano de sensaciones, sino que tiene una profundidad, una estructura que late tras la patencia sensible. Tercero, esa estructura de lo sensible patente y lo latente que constituye el mundo se puede ver actuando en los diversos momentos de la vida de experiencia, en el oído, en la visión, en la distancia. Cuarto, es necesario legitimar, dar razón o fundamento a esa estructura doble; la donación sensible se nos impone, pero la estructura que late dando sentido no parece imponérsenos sensiblemente, sin embargo también se nos da, se nos revela, se nos manifiesta; eso es la verdad, por ella se desvela la estructura del mundo; de repente, en las sensaciones surge o se constituye un sentido, una estructura, que una vez *instituida* ya no puede volver atrás.

La cultura es el acto creador que extrae el sentido inherente a las cosas, mediante la revelación o desvelamiento de la estructura en que están inmersas. El sentido es el concepto, órgano de la profundidad, por el cual vemos cosas al mirarlas. El mundo es el sentido, la estructura conceptual en que vemos las cosas, la profundidad que late tras la patencia sensible. La cultura, como conjunto de los conceptos o del sentido del mundo, es la retícula de los límites que definen el lugar de cada cosa. Sólo con esa estructura podremos actuar con seguridad en el mundo. La cultura, en efecto, empieza en nuestra apertura al mundo; y la *constitución* del sentido en que nos adherimos al mundo es el acto específico creador de cultura. Nuestro comportamiento, —que es donde ponen el acento las ciencias sociales—, es resultado de esa apertura a un mundo con sentido.

La formulación de esa estructura de sentido que sirve para dar profundidad a las cosas es la invención del concepto que sucede en Grecia. Aquí Ortega todavía tiene, a sus treinta años, no se olvide, algunas ideas confusas, ya que habría que matizar qué inventa Grecia en relación a la cultura, porque es obvio que Grecia no inventa la cultura. En *Meditaciones del Quijote* se habla del «concepto», pero pronto abandonará esa palabra y la sustituirá por «sentido», por estar la primera muy enredada en prejuicios de la tradición. La cultura, por tanto, es ante todo el acto creador del sentido por el cual percibimos o nos abrimos al mundo y en él a las cosas.

Ahora entenderemos perfectamente que el mundo, que emerge en la institución del sentido, «no es materia ni es alma»; es esa perspectiva del sentido en el que se nos abren las cosas, con la que miramos la circunstancia y la situamos en un horizonte que unifica todos sus lazos de conexión. Por eso el mundo de cada cual es su cultura.

II. HUSSERL Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Voy a ser muy breve en este epígrafe, porque Husserl está presente en la totalidad de mi presentación, y sobre todo lo estará presente en el epígrafe 4,

y en los dos temas siguientes. Voy a contar rápidamente hasta qué punto la obra de Husserl está vinculada a la fenomenología de la cultura. Y luego expondré en seis tesis las aportaciones husserlianas a la fenomenología de la cultura.

En relación con el primer punto, veámoslo primero en los textos publicados en la vida de Husserl. La cultura no aparece como tema explícito en esas obras. Quizás ni siquiera salga en ellas el término. Por tanto, difícilmente se podía hablar de una filosofía de la cultura en Husserl a partir de esas obras y por eso no era fácil hacer una fenomenología de la cultura. Este hecho ha tenido consecuencias a la hora de abordar las relaciones de la fenomenología con las ciencias humanas, sobre todo con la antropología cultural, ya que la fenomenología de la cultura hubiera sido el lugar más idóneo para dar las pautas de esa relación.

Ahora bien, la fenomenología nació en el contexto de una crítica de la cultura positivista, del modo cientista de ver el mundo que el siglo XX había heredado del XIX, por tanto, la fenomenología está enmarcada en el cuestionamiento de la cultura de principios del XX. Así, las preocupaciones por la vida humana desde una perspectiva moral y política, por los valores que rigen la acción y que, por tanto, configuran el mundo, es el fondo desde el que Husserl formula su filosofía. Por eso, esa problemática antes o después tenía que aflorar incluso en su obra publicada. Lo hace ya explícitamente en la *Lógica formal y trascendental* de 1929, donde se habla de la crisis de la razón en la contemporaneidad, y con toda contundencia en *La crisis de las ciencias europeas* de 1936, donde el estudio de la crisis de las ciencias se reconduce a una crisis mucho más profunda, a una *crisis antropológica*, una crisis en el concepto de ser humano, tal y como hemos pensado que debíamos ser, es decir, una crisis del ideal de cultura que ha constituido a Europa como cultura. El hecho de que en esa obra se proponga un diagnóstico de la cultura europea y, por consiguiente, que se dibuje un *ideal de cultura*, hace muy extraño que no nos hayamos esforzado los intérpretes y comentaristas de Husserl en pasar de esa preocupación práctica a los fundamentos teóricos de esa filosofía práctica de la cultura. El hecho de que no aparezca en la obra publicada una definición explícita es lo que ha podido provocar esa impresión de que en Husserl no existía una filosofía de la cultura explícita.

La sucesiva publicación póstuma de muchos de sus manuscritos (unas 50.000 hojas) en *Husserliana* [Hua] ha cambiado totalmente la situación. Inmediatamente después de la muerte de Husserl, en 1938, ya en otoño de 1939, Fink, su ayudante, publica el importante escrito de Husserl *El origen de la geometría* (Hua VI, 365 ss.), a partir del cual ya podíamos haber descubierto todo el alcance de esa fenomenología de la cultura. Mas, desgraciadamente, el comentario que en una fecha tan temprana como 1961 escribió Derrida a ese decisivo texto y en el que se expone y comentan las intuiciones husserlianas sobre el mundo de la cultura, no se detiene decididamente en las aportaciones a la filosofía de la cultura que Husserl hace en ese escrito. El propio Derrida, inmerso en un ambiente dominado por los antropólogos culturales, podría no haber percibido la importancia de las distinciones que él mismo establece en su número III, entre «cultura empírica» y «cultura de verdad», o entre «la cultura histórica de hecho» e ideal de cultura; o no ver el alcance de considerar la «irrupción de lo infinito como revolución en el interior de la cultura empírica» (Derrida, 1990, 46-48); al menos no persigue esas anotaciones hasta formular los elementos básicos de una filosofía de la cultura. Por ejemplo, no parece llamarle la atención el que la comprensión de un hecho cultural siempre implique un saber implícito, «un saber cuya evidencia es irrefutable» y que, en la ausencia de un conocimiento sobre el origen de una costumbre, sabe «que las formaciones culturales reenvían siempre a producciones humanas, por tanto, a actos espirituales» (ib., 44). Con todo ello hemos tenido que esperar a las publicaciones de *Husserliana* de las últimas décadas para constatar que la cultura como concepto es un tema decisivo de Husserl, ciertamente siempre de la mano de las preocupaciones prácticas.

La Gran Guerra le hizo patente que la crisis epistemológica —crisis que constituyó el contexto en el que concibió la fenomenología—, era ante todo una crisis antropológica, una crisis de los ideales de la cultura, por eso Husserl se vio en la necesidad de definir qué es la cultura. Así el primer concepto de cultura de manera explícita aparece en el tercero de los cinco artículos «Sobre renovación» escritos para la revista japonesa *Kaizo*, y de los que sólo se publicaron, en 1923 el primero, en alemán y japonés, y los dos siguientes el año 1924 pero sólo en japonés. Todos estos textos sólo han sido accesibles al público el año 1988 (Hua XXVII). En un manuscrito de 1921/1922 (A V 4) se habla de la cultura aunque en el sentido de lo convencional.

Retrocediendo, vemos que muchos de los análisis del segundo tomo de las *Ideas II* (Hua IV, procede de 1914) giran en torno al problema de la cultura, por ejemplo, los análisis de los «objetos espiritualizados» [*begeistete Objekte*] (Hua IV, 236) son una importante aportación a la idea de cultura, es decir, a una fenomenología de la cultura; no menos que los análisis de los §§ 16 y 17 de la *Psicología fenomenológica* (Hua IX), en los que de modo expreso se habla de la cultura y de los objetos culturales. Estas lecciones proceden del año 1925. Se ve, por tanto, que la preocupación de Husserl por el concepto de cultura es muy intensa durante los años de después de la Primera Guerra Mundial, y que hasta el final de su vida no abandonara esa preocupación, porque el problema de la situación que a él le tocó vivir, perseguido por los nazis, era ante todo un problema de cultura, de definir y decidirse por un ideal correcto de cultura. La definición de ese ideal exigía tener claras las ideas sobre el propio concepto de cultura y sus modalidades.

Y entrando ya en las tesis husserlianas sobre la cultura, aunque sólo sea a modo de orientación, señalaré seis puntos. En primer lugar, toda la obra de Husserl está atravesada por la diferencia entre naturaleza y espíritu, entre

Natur y *Geist*. Habitualmente se traduce *Geist* por espíritu, pero no tiene el sentido que nosotros asignamos a esa palabra. *Geist* para Husserl equivale exactamente a *persona* que actúa en su mundo. Eso significa que naturaleza y espíritu equivale a naturaleza y persona. Como la persona que actúa en su mundo lo hace en un mundo cultural, en realidad el punto de partida de Husserl es la constatación de que ante el mundo podemos tener dos actitudes: una, la llamada *actitud naturalista*, que considera en el mundo sólo lo natural; otra, la que mira el mundo como el mundo en el que hay sentido, medios y metas en relación a los cuales actuamos como personas; por ello a ésta la llama Husserl *actitud personalista*. Las relaciones en el primer mundo son de causalidad; en éste, sólo de motivación.

Segundo, los objetos de este mundo personal, los objetos culturales, remiten a alguien que los ha hecho; todo objeto cultural es resultado de una efectuación o producción. Como veremos, esta tesis, que es la misma de Ortega, es una tesis fundamental de la fenomenología de la cultura.

Tercero, la acción señalada en el número anterior no se queda en una mera acción individual. Para que se convierta en cultura tiene que incorporarse, materializarse de alguna manera en torno a una materia, que queda así investida del significado cultural, el cual de ese modo pasa a tener una objetividad independiente de su creador.

Cuarto, la cultura o lo cultural, para existir o seguir existiendo, necesita que sea rehabilitado, rehecho; que una acción idéntica o parecida a aquella que la fundó sea repetida por el agente que capta ese objeto en cuanto cultura; eso implica captar o comprender su significado.

Quinto, los objetos culturales que según el punto anterior han pasado a constituir el acervo de la comunidad, cuyo sentido es restaurado, rehabilitado, rehecho en acciones constitutivas de los seres humanos que se enfrentan a esos objetos, constituyen el mundo de la vida concreto de las comunidades, en el cual están sedimentados esos resultados de las diversas acciones y repeticiones de acciones a lo largo de la historia.

El último y sexto punto se refiere a un tema nuclear de toda filosofía de la cultura y que en Husserl adquiere especial relevancia. La diversidad de las acciones de los inventores creadores y de los receptores de los objetos culturales que tienen que rehacer, restaurar o reinventar el sentido de la acción creadora, lleva a la inevitable *diversidad cultural*. Pero la diversidad cultural abre una *dinámica cultural* desde la cual se instaura una tendencia a la disminución de la diversidad, que idealmente podría llegar a su superación. Pero lo que ocurre es el mantenimiento de una *dialéctica de la diversidad/igualdad* que obliga a pensar los factores o elementos de lo uno y lo otro. Ahí es donde la filosofía de la cultura de Husserl toma partido por la cultura europea, haciéndola un *ideal de cultura* del resto y, por tanto, haciendo a Europa polo de atracción que rige, animada por la libertad de los seres humanos, la marcha de la historia. La introducción del factor libertad significa que esa marcha no está determinada, no está escrita de antemano; por eso la historia puede seguir derroteros distintos.

Aquí sólo expongo los puntos básicos de la aportación de Husserl porque todo el texto posterior será una ampliación de los mismos. Pero antes quiero mencionar una limitación de Husserl, que se resalta más por lo que he expuesto como logro de Ortega. Husserl no pondría el primer paso de una filosofía de la cultura en la fenomenología de la percepción. Más aún, en su diseño de las reducciones, la fenomenología de la percepción parece que exige la eliminación de todos los predicados culturales, para quedarnos con la percepción en sentido estricto; mas en la percepción en sentido estricto no habría cultura, pues la cultura se establecería sobre o después de la fenomenología de la percepción. Así pues, uno de los puntos más fundamentales que deberemos tratar de clarificar son los problemas relacionados con este asunto, situando la aportación de Schapp a la filosofía de la cultura a través de Ortega y más allá de Husserl. Teniendo en cuenta la propuesta metodológica de Husserl, nos tendríamos que preguntar si la que él llama reducción primordial (Cfr. Montero, F. 1994, 225 ss.) —por la cual eliminamos de una cosa los predicados culturales para quedarnos en su pura percepción, en una percepción que sólo depende de mí y de mis posibilidades—, no será la instalación de la actitud naturalista, dado que la actitud personalista está en el seno de lo cultural. En todo caso, un tema interesante es la relación del resultado de la reducción primordial y el modo de mirar de quien está en la actitud naturalista. Pero algo deberemos decir de todo esto en el epígrafe cuatro.

III. LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE MUNDO COMO APORTACIÓN BÁSICA PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

1. Heidegger como filósofo de la cultura

Los análisis de Heidegger en *Ser y tiempo* son de largo alcance y dan de lleno una respuesta a la pregunta de cómo podemos entender y analizar la cultura. Está claro que Heidegger no se plantea una contribución a la filosofía de la cultura o a una antropología filosófica, en *Ser y tiempo* parece incluso sentir cierto desprecio respecto a ambas. Pero, según él, hay que ir a la raíz de los problemas y en la raíz de los problemas está la comprensión del ser, comprensión que constituye al ser mismo que somos y sólo por la cual tenemos la posibilidad misma de comprender cualquier otra entidad. Mas si uno va a la raíz de los problemas y los aborda con toda decisión es muy posible que sus análisis tengan alcance muy superior al explícito, independientemente de su voluntad. En el caso de Heidegger esto ocurre en relación con el *concepto de mundo*.

Hemos visto que para Husserl la actitud ordinaria del ser humano es la *personalista*; pues siempre estamos en el mundo como personas que actúan en un contexto de significado. Sólo a partir de esa actitud se constituye la naturalista y, en general, la científica. Ahora bien, tal como Husserl expone su metodología, en la que pareció que, de cara a lograr la pureza de la visión fenomenológica, se anulaba la actitud personalista, pudo desenfocar la verdadera intención de Husserl.

Heidegger se situaría de entrada en lo que Husserl llamaba «actitud» personalista, de manera que la fenomenología tiene que empezar por hacerse cargo descriptivamente de este mundo entorno tal y como es. Pues bien, en la situación ordinaria en que vivimos no nos relacionamos con las cosas desde intereses teóricos sino en las tareas ordinarias en las que usamos o nos ocupamos con cosas de nuestro alrededor. En esa ocupación no «percibimos» o, como se dice en alemán —que es desde donde el rechazo de Heidegger adquiere todo su sentido explícito—, no «tomamos por verdaderas» las cosas (*wahrnehmen*), sino que las usamos en «una visión precavida del contorno», en una *Umsicht*. Éste es un punto de partida de Heidegger sobre el que no vacilará en ningún momento y que llevará a su máxima expresión en los capítulos segundo y sobre todo tercero de la sección primera de *Ser y tiempo*.

Si la fenomenología de Husserl parte de una constatación del problema cultural y toma como punto de partida la vida en un contexto cultural, el análisis de Heidegger parte con un propósito explícito de evitar cualquier olvido precipitado de aquel punto de partida. Así, su filosofía tendrá que incluir un análisis de la vida del ser humano en un contexto cultural. Por otra parte, no quiere esto decir que los análisis de Heidegger sean suficientes, más bien al revés, ya que el carácter completo con que los presenta suponen su limitación. Pero la claridad de su enfoque ayuda, por un lado, a comprender qué es la cultura y, por otro, esa misma claridad diseña con precisión el hueco en el que se insertan otros análisis, entre los cuales entrarían tanto los de Ortega como los de Husserl. Por eso considero que la aportación de Heidegger es de primer orden y fundamental.

En *Ser y tiempo* Heidegger quiere exponer el tipo de entidad que es el *Dasein*, el ser humano en el que acaece la comprensión del ser, porque su objetivo primero es comprender el sentido de ser. Las características que interpretan el ser del ser humano es lo que Heidegger llama *existenciarios*, diferentes de las que interpretan o exponen el ser de las entidades que no son como el ser humano y que denomina *categorías*. Uno de aquellos es el *ser-en-el-mundo*, que es por tanto una característica esencial del ser humano. La propuesta de Heidegger es que el estar en el mundo es una nota esencial de la constitución de ser humano; eso significa que no existe primero el ser humano sin mundo y que después se inicia una relación con el mundo, sino que sólo es en esa relación.

En el análisis del mundo en el que estamos Heidegger inicia un alejamiento de las perspectivas tradicionales, para las que el modo de estar en el mundo ha sido ante todo el modo teórico, el del conocimiento teórico. Para Heidegger, si queremos aproximarnos a una correcta comprensión del mundo, como el referente de nuestro estar en el mundo, tenemos que empezar por captar con claridad cuál es nuestro modo fundamental y primario de estar en el mundo.

El ser humano está en el mundo primaria y fundamentalmente no de una manera teórica, es decir, desinteresada, sino en el modo «de estar ocupado en algo», haciendo algo, en una tarea. Es lo que Heidegger considera como el modo global del *besorgen*: procurar algo, trajinar, estar en una tarea, «estamos animados por una ocupación», por el cuidado (*Sorge*) nos ocupamos de algo, algo nos invade centrando nuestra atención en aquello en que estamos atareados. El modo como nos acercamos al mundo en ese caso es el de la *Umsicht*, en una visión del entorno, que es cautelosa, cuidadosa, porque va con cuidado, «teniendo en cuenta» las circunstancias. Y ésta es la tercera palabra clave: *Rechnung tragen*, tener en cuenta las circunstancias o, como ha traducido magníficamente Ortega, «contar con» las cosas de alrededor, con las circunstancias.

El sentido del «contar-con» es preteórico y se opone a dar cuenta de algo, que supone el anterior. No puede pasar desapercibido, por otro lado, que Heidegger pone como punto de partida de su análisis del mundo una tarea, un comportamiento, que en alemán se dice *Verhalten* y, por tanto, un *Verhältnis*, la palabra alemana para relación. Tenemos pues un comportamiento en el que se da algún «cuidado», una visión cuidadosa del entorno y un *contar con* una serie de cosas, sin que, por otro lado, reparemos explícitamente en ellas, porque, si así fuera, interrumpiríamos la tarea.

2. El análisis heideggeriano del mundo

Con los conceptos anteriores inicia Heidegger el análisis del mundo, que no es otra cosa que el análisis del mundo en cuanto cultura, lo que hace en varios pasos. Nuestro mundo inmediato es el mundo de nuestro alrededor, nuestra circunstancia concreta. Ahí nos encontramos cosas que tenemos a mano, que usamos, que empleamos, que aplicamos en nuestras tareas. Y si lo que queremos es interpretar esa entidad fenomenológicamente, comprendiendo su sentido, es decir, si lo que queremos es «determinar la estructura de su ser» (p. 67), tenemos que «sumirnos» en esa tarea, ponernos en esa situación, ateniéndonos al fenómeno tal como es.

Si quiero entrar en la habitación y abro la puerta girando el pestillo, el uso del *pestillo* es algo con lo que cuento para entrar en la habitación, algo que está en mi entorno «a mano», *zuhanden*, y del que no tengo ningún conocimiento explícito más que el conocimiento implícito en la visión necesaria

para llevar correctamente la mano. Usar el pestillo es más un «saber cómo» que un «saber qué». El pestillo es un instrumento para abrir y cerrar la puerta; y por eso, en sentido estricto, no es en sí sino en el *contexto* de la puerta, en el conjunto de la puerta; por eso es «*algo para*». Así, en el instrumento hay una *remisión* a otra cosa, el pestillo tiene la remisión a la puerta. Mas la *puerta* misma no existe más que en su función; dar paso a la habitación no tiene sentido más que para, desde un marco, comunicar dos espacios. Pero la *habitación* a la que nos abre la puerta es igualmente un instrumento mayor, un espacio instrumental para algo. Imaginemos que es un *taller*; será para hacer cosas en él. En ese taller, a su vez, hay *herramientas*, multitud de instrumentos, que, todos ellos, están en la misma relación que el pestillo respecto a la puerta; todos llevan en sí referencias o remisiones a otros elementos del taller, que, en definitiva, se remiten a la *actividad artesanal*. Heidegger toma como modelo de sus explicaciones precisamente el taller; en él un martillo es un instrumento que sólo existe como martillo en la acción de martillear; martillear es lo concreto. El martillo —ya lo decía Ortega en 1914— «es la abstracción de cada uno de sus martillazos» (I, 321); y esto, curiosamente, lo decía en la página y en el párrafo en que define formalmente la cultura.

En el uso de instrumentos no somos ciegos sino que nos orientamos en un conocimiento pragmático, un saber cómo usar las cosas, (Heidegger 1963, 67; 89/82-83). Ahora bien, esa actuación está sometida al «conjunto de referencias» del «para qué», porque el uso del martillo, los *martillazos*, son tan abstractos como el martillo, martilleamos para algo, por ejemplo, *clavar un clavo*. Pero eso mismo es una acción en un contexto más amplio: *hacer una mesa*. Mas la mesa misma es un instrumento para un uso concreto. Para Heidegger, todas estas entidades con que topamos en nuestro modo de estar en el mundo, en nuestra circunstancia, tienen como rasgo de ser el «estar a mano», la *Zuhandenheit*. Los seres del entorno, de nuestra circunstancia, son seres «a mano», «enseres». Todas estas entidades sólo tienen sentido en un conjunto de referencias o remisiones. Respecto al martillo, la mesa o el mueble, en general sería la totalidad de referencias en la que el martillo cobra sentido.

En el instrumento hay también una remisión, a través de los materiales empleados, a la naturaleza, con sus animales, bosques y minerales. Pero la naturaleza de la que habla no es la naturaleza independiente de los físicos, la naturaleza del conocimiento teórico, pues «El bosque es parque forestal, o la montaña es una cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento en las velas» (ob. cit.: 70/84). Aquí veremos los límites del concepto heideggeriano de cultura. Porque, por más que el viento sea viento en la velas, es viento por sí mismo. En todo caso, lo que hay es un contexto o conjunto de remisiones, sólo en el cual es posible el andar ocupado en algo; es decir, sólo así el andar ocupado con algo tiene sentido, es coherente.

A partir de aquí empieza Heidegger el análisis de la estructura mundana, del sentido mundano: «la *mundiformidad* de la circunstancia». De ella pasará después Heidegger, a través del estudio de un instrumento muy peculiar, los signos, al estudio del mundo. Este estudio de Heidegger comienza con una detallada exposición de lo que ocurre cuando algo falla en nuestra tarea, cuando surge alguna perturbación. Normalmente las tareas son ejecutadas con una fluidez en la que los movimientos corporales y los objetos instrumentales son transparentes: no me fijo en ellos, pero los uso, cuento con ellos, sé cómo usarlos y estoy familiarizado con ellos.

Pero ¿qué pasa si algo va mal, si algo falla? Hay tres casos en los que una tarea puede fallar, o porque encuentro un obstáculo que la hace difícil, o algo se estropea o me es imposible seguir con la tarea. Pues bien, los tres modos que Heidegger ha descrito tienen la función de mostrarnos en los instrumentos un carácter *no instrumental*, su pura ocurrencia, los objetos en cuanto tales. El instrumento aparece de manera independiente de su función, en sí mismo, desligado de su uso, porque el hecho de que esté es previo al uso, y quiero ante todo ver qué pasa, qué es, por qué el instrumento se ha hecho inútil.

Mas, ¿qué hemos conseguido para la aclaración del fenómeno del mundo? Precisamente en las deficiencias se aleja o desaparece el carácter de «a mano», la instrumentalidad, pero al hacerlo nos damos cuenta de ella, y es ahí donde se ve su rasgo o corte mundano, su «mundiformidad».

Un instrumento consiste, ya lo sabemos, en un sistema de referencias. Pues bien, en los fallos aparece perturbado el «para qué», por ejemplo, la referencia de una llave a la cerradura, cuando con ella no puedo abrir la puerta, queda interrumpida. La referencia se hace explícita en su perturbación, y con esa referencia se hace presente la tarea en la que estaba. Si no puedo abrir la puerta, lo que se me hace presente inmediatamente es el curso de operaciones interrumpidas. Ese curso, esa totalidad instrumental, no aparece como algo desconocido sino como un todo con el que siempre se contaba al emprender la tarea. Más «con ese todo se anuncia el mundo», dice lacónicamente Heidegger (p. 75/88). Lo mismo pasa cuando algo falta; la visión del entorno tropieza con el vacío y se da cuenta del para qué de lo que nos falta. Así se alumbra, se ilumina, el contorno, un contorno que no aparece como si antes no existiera, sino como algo que ya era sabido. Antes del fallo, en el curso de la acción las cosas se nos daban sin sorpresas o sobresaltos, sin obstrucciones ni obstáculos. Con el fallo, aparece el contorno, los cursos de acción, el contexto de remisiones; pero para *hacerse explícitos*, porque *debían estar ya abiertos, sabidos de antemano*. Ese estar en las tareas cotidianas, en un entorno sabido en una visión cautelosa, que cuenta con las cosas, eso es *estar-en-el-mundo*, en un contexto de familiaridad, de confianza con las cosas con que contamos, que sólo se rompe o se interrumpe en los fallos.

El objetivo, ahora, es estudiar ese contexto o esa totalidad de referencias, en cuya familiaridad nos movemos en las tareas ordinarias y que, cuando se rompen los cursos de acción, aparece explícitamente. Heidegger busca la mundanidad del mundo, aquello que hace al mundo, el sentido del mundo.

Pues bien, lo constitutivo de la mundanidad y, por tanto, el sentido del mundo, es la *referencia*, la remisión o la totalidad de remisiones. Por eso, sólo estudiando ésta se puede abordar el carácter o sentido del mundo. Heidegger toma como modelo privilegiado el signo, porque el signo es un instrumento que sólo tiene sentido por la remisión, ya que por su propia naturaleza *remite a otro*. Todo instrumento es así, pero un martillo tiene una entidad mostrenca aunque no sirva para martillear, mientras que un signo sólo existe en la referencia. Por ejemplo, el intermitente de un coche es una señal utilizada por el conductor, y comprendida, después, fundamentalmente por los peatones y otros conductores, que así saben *a qué atenerse* con el conductor, es decir, *cuentan con* que el conductor va a hacer lo que indica. Está claro que ese signo sólo tiene sentido en el conjunto de los aparatos e instrumentos de los medios y reglas de circulación.

En las tareas en que solemos andar con el instrumento signo, éste tiene «un empleo *preferente*» (p. 79/92); empleo que aparece con claridad en la señal de tráfico: el intermitente nos orienta sobre la dirección que tenemos que seguir, nos dice si debemos pararnos, esquivar el coche o seguir en nuestra dirección. Con la señal *nos orientamos en el mundo*, en nuestra circunstancia. De este modo, nos da una *característica espacial* del mundo, en el que estamos ocupados en nuestras tareas; la señal nos da, por tanto, «una vista general [*Übersicht*] explícita» del entorno, de nuestra circunstancia; por eso en ella, para el conocimiento propio de las tareas [la *Umsicht*], se destaca una totalidad instrumental, de manera que ahí se anuncia la mundanidad de lo «a mano», de los instrumentos que pertenecen a esa circunstancia, que son elementos de la circunstancia. Con ello nos muestra donde vivimos, en qué momento está nuestra tarea, y cómo nos «ajustamos» a la situación y la situación o circunstancias se ajustan a nuestras tareas.

El signo nos indica, así, dónde vivimos, dónde estamos, en qué tarea y en qué momento de la tarea estamos, en el sentido de darnos cuenta de en qué momento del curso de la acción estamos. Por tanto, el signo es un instrumento que, en su carácter instrumental, muestra la estructura ontológica de lo «a mano», su esencial carácter referencial, la totalidad referencial y así la mundanidad. De ahí la preferencia que Heidegger da al signo, pues ahora ya puede pasar al estudio de la mundanidad del mundo, que va cifrar en el «ajuste» —lo que él llama *Bewandtnis*— y en la significatividad.

La palabra mundo se emplea en cuatros sentidos. Dos de esos sentidos se refieren a lo que podemos llamar sentido *cósmico*, y los otros dos al sentido *existencial*, o como yo le llamaría, fenomenológico. En aquél no está implicado el ser humano, en éste lo está. Desde una perspectiva fenomenológica el mundo es algo diferente del mundo cósmico, pues es el mundo como ámbito de la vida humana, «aquello en que un ser humano concreto vive». Este mundo tiene dos sentidos, o el público, el mundo de nuestra comunidad; o mi mundo más inmediato, «el mundo circundante [*Umwelt*] 'propio' e inmediato (familiar)» (ib.) definido por su inmediatez, cercanía o familiaridad doméstica. Aquí se alude al conjunto del mundo que estudian las ciencias sociales, la historia, la antropología, y es el concepto de mundo al que siempre se refiere la fenomenología. Ese mundo en que vivimos es el marcado por la cultura respectiva; y si es el concepto de mundo propio de las ciencias sociales, el estudio del sentido de ese mundo no debería haber dejado indiferentes a esas ciencias.

A Heidegger le interesa el *sentido ontológico de ese mundo*, lo que llama la *mundanidad* del mundo, qué es el mundo en que vivimos, cómo es su estructura, aquello por lo que el mundo en sentido fenomenológico es mundo. Al hacer esto, Heidegger toma explícitamente como punto de partida el mundo en que vivimos, es decir, nuestro mundo cultural e histórico, por eso el estudio de su estructura tiene que ser una aportación directa a una filosofía de la cultura. Heidegger no explora aquí la relación entre el mundo público, que sería el efectivamente cultural, y el particular. En la exposición de la estructura del mundo por parte de Heidegger se da una necesaria ambigüedad, porque el contenido del mundo tiene que ser el que proviene del mundo social público, pero la «instanciación» de ese mundo a la que Heidegger se acoge para describirlo es siempre la de cada uno.

En el § 18 de *Ser y tiempo* expone Heidegger la mundanidad del mundo, el sentido de ser del mundo, lo que hace al mundo ser mundo. Heidegger procede en tres acometidas. En primer lugar, profundiza en la estructura de los instrumentos, de los que ya ha hablado. La estructura de estos «entes a mano» es el ajuste o encaje que tienen en una serie como la que hemos visto antes. El segundo paso es comprender el sentido de ese ajuste como sentido del mundo: el mundo es la «totalidad de ajuste» de los instrumentos. Tercero, un punto que en este párrafo queda muy corto, porque será ampliamente desarrollado en otros lugares de *Ser y tiempo*: la «totalidad de ajuste», [*Bewandtnisganzheit*], que constituye el mundo, tiene su condición de posibilidad en la *significatividad*, que implica apertura y comprensión. Aún hay una cuarta parte de este importante epígrafe, en la que Heidegger rechaza, aunque muy por encima, que al determinar la mundanidad del mundo como un «totalidad de referencias» o de remisiones [*Verweisungsganzheit*], se haya disuelto el mundo en puro pensamiento.

Tenemos, por tanto, un progreso del «ser a mano» a la totalidad de ajuste (*Bewandtnisganzheit*); de ésta al mundo; y, por fin, la estructura del mundo como *significatividad*. Simultáneamente Heidegger insiste en este epígrafe en el carácter *a priori* del mundo como estructura. En los análisis preparatorios Heidegger ha mostrado que en nuestras tareas nos las tenemos que ver con objetos instrumentales cuya característica fundamental es referirse a otros elementos de un contexto. En segundo lugar, en el análisis de las perturbaciones del funcionamiento se hace patente que el contexto es previo al uso del instrumento; sólo porque ese contexto de referencia es anterior podemos notar la falta de algo por su mal funcionamiento. Por estos dos hechos empie-

za ahora Heidegger. Primero, cómo es posible esa donación previa del contexto de referencia. Segundo, es preciso fijarse con más detenimiento en el contexto de referencia. Un instrumento sólo existe en un contexto de referencia a algo; por eso en él tenemos siempre dos elementos: el instrumento y aquello a lo que se refiere. El ajuste del instrumento quiere decir que es *suficiente o adecuado* para la tarea, por ejemplo, *para* clavar clavos es suficiente *con* un martillo de tal peso. Esta estructura de «para... con» es fundamental en el instrumento. Para que un martillo sea suficiente para clavar clavos, o para que con un martillo nos demos por satisfechos para clavar clavos, el martillo tiene que ser adecuado y apropiado.

Lo que ocurre es que el carácter instrumental, es decir, la adecuación de cualquier instrumento, siempre se da en el seno de otra adecuación a la que sirve o a la que se somete. Por ejemplo, el martillo es para clavar clavos, pero clavamos clavos para hacer una mesa, para colocar un cuadro, etcétera; la mesa hecha es para sentarnos a comer, para trabajar, etc. Por tanto, en toda estructura de instrumentalidad antes o después aparece una posibilidad humana, la cual no es ella misma instrumental; y es lo que Heidegger llama el «para qué» del instrumento, el «*en aras de*»: la mesa es para comer o para trabajar. Tanto lo uno como lo otro son posibilidades humanas, modalidades de la vida que tienen un carácter distinto de la serie instrumental a su servicio.

Para Heidegger el mundo en que vivimos es la totalidad de las estructuras de adecuación en la que se desenvuelven nuestras tareas. La estructura del mundo, la mundanidad del mundo, es este carácter referencial que está proyectado de antemano, antes de que se dé el uso concreto de cualquier instrumento; y por eso el mundo como conjunto de las estructuras de adecuación, de ajuste o encaje de las series instrumentales, es un *a priori perfecto*, es decir, es un presente ya hecho; siempre retornamos a partir de él. Es interesante subrayar la naturaleza de este «Perfecto»: el mundo como proyecto está *terminado*, es una estructura de referencia; mejor aún, es el conjunto de estructuras de referencia, o de estructuras de adecuación, llamadas de antemano «perfectas». Por eso el mundo está dado de antemano. Es la circunstancia fáctica en la que nos desenvolvemos, diríamos en términos orteguianos.

Heidegger aún da un paso más, aunque en este número lo toque sólo de pasada. Para que esa estructura de adecuación sea eficaz, permitiendo que en ella puedan darse enseres, instrumentos, tiene que ser comprendida. La estructura de adecuación es en realidad el tema de la comprensión (*Verständnis*), y como la estructura de adecuación es una estructura de referencia, en ella los elementos están animados de una indicación, llevan a otros, los significan. Por eso la estructura del mundo, la mundanidad, ya ontológicamente, es una estructura de *significatividad*. Mundanidad equivale a significatividad; todo lo mundano está enmarcado en una significatividad. La significatividad es la sustancia de la comprensión. De esa manera el mundo es el ámbito de significatividad de nuestro entorno, de nuestra circunstancia, que conecta

todas las cosas en referencias mutuas, remitidas en última instancia a las posibilidades humanas.

Creo que no es difícil darse cuenta de que la descripción de Heidegger no es otra cosa sino la descripción formal de la cultura concreta en que vive cada persona; y si nos atenemos a que ese mundo, como lo había dicho antes, era, o el mundo común, o el propio, basta con adoptar una u otra perspectiva para describir, bien la cultura de un grupo, bien cómo una persona vive esa cultura. Heidegger se sitúa más bien en este terreno, el del mundo de cada una de las personas, porque no se puede hablar de «comprensión» más que en el caso de personas concretas. Lo mismo ocurre con el «conocimiento precavido» [la *Umsicht*] del entorno: la colectividad no puede ver nada, vemos cada uno de nosotros.

3. Notas críticas y consecuencias positivas del análisis: para una teoría sobre los elementos de la cultura

Sin embargo, el análisis de Heidegger deja algunos flancos sin atender, por lo que, aceptando su valor, nos obliga a seguir en nuestra exposición. En primer lugar, el mundo cultural está predonado al individuo; la estructura de significatividad es un *a priori perfecto*. Por tanto, Heidegger se sitúa en la perspectiva del antropólogo cultural, aunque describe, desde una comprensión ontológica, lo que éste enfoca, pero no da cuenta ni de la emergencia ni de los cambios de la estructura.

En segundo lugar, ya he dicho que Heidegger analiza el ajuste de los instrumentos en las series de tareas. La palabra para ajuste es *Bewandtnis*, que indica de modo impersonal algo que es personal: «para clavar clavos es suficiente un martillo de tal peso», pero se trata de una tarea, de una acción de *alguien*; el carácter de suficiente es *para mí*, yo me doy por satisfecho con el martillo para esa tarea, *porque* el martillo cumple los requisitos necesarios, tiene unas *propiedades concretas* sin las cuales yo no podría aplicarlo. La estructura de significatividad incluye la conciencia —aunque sea en el modo de contar con— de que el martillo tiene unas cualidades determinadas.

Tercero, es cierto que todo instrumento sólo tiene sentido para una comunidad dentro de una estructura de significatividad, pero también es cierto que dentro de esa estructura de significatividad en cada elemento una parte fundamental de su sentido viene de la adecuación para la tarea concreta, por ejemplo, el martillo para clavar clavos o romper una cosa, de manera que el mismo instrumento por sus características puede ser utilizado para otras cosas. El sentido del martillo no depende tanto de la totalidad de la estructura de adecuación como de la *tarea precisa* para la que vale. Clavar clavos o golpear no depende totalmente del uso que en un pueblo se haga de esas actividades sino que tiene cierta *independencia*, aunque en un momento determi-

nado tal independencia esté como adormecida. Al postular Heidegger que un instrumento sólo tiene sentido en una totalidad de «ajuste», está ignorando esta relativa independencia de cada elemento de una serie; sin embargo, este tema es crucial para la descripción de la cultura en sus aspectos particulares y en sus aspectos generales; porque es prácticamente imposible que dos totalidades de significado y de adecuación coincidan, es decir, que los mundos concretos de los pueblos coincidan. Pero es obvio que entre dos mundos concretos diferentes en muchos aspectos hay también numerosos elementos comunes, que la concepción de Heidegger tiende a ignorar.

El sentido del martillo en una cultura determinada consta de tres elementos: uno, el que le viene de martillear; otro, el que le viene del uso concreto de martillear en relación a la tarea final en que sea empleado. Pero hay un tercer elemento que no podemos ignorar: la *realidad natural del objeto martillo*, a la que se inviste de la utilidad de martillear. Cada uno de los elementos de la serie tiene cierta independencia en relación a la totalidad de la serie, pues ni el comer está ligado al martillo, ni el martillo al comer. Si esto es así, la fenomenología de la cultura derivada de *Ser y tiempo* de Heidegger es limitada. Por eso debemos profundizar en una dirección distinta a la de Heidegger, aun teniendo en cuenta la penetración de su trabajo analítico.

La importancia de distinguir los tres elementos mencionados es crucial. El uso del martillo es la forma usual en que yo encuentro o me doy cuenta del martillo, pero esa realidad del mundo cultural no debe ocultar su fundamentación en una *presencia 'animal' del objeto investido* como martillo, objeto cuya presencia en una forma determinada, con una tersura precisa y con un peso también fijo, se me da en una *presencia aún no cultural*, cuyo sentido, por tanto, no viene de la serie de las significatividades de la «serie de ajuste» en cuya urdimbre tiene el martillo su pleno sentido.

Por eso, un planteamiento correcto de qué es la cultura obliga a precisar los diversos niveles de un objeto cultural, sin pasar por alto ninguno de ellos. Si ese primer elemento, siempre presente en lo cultural, en los enseres, depende de mi presencia corporal y su valor es *precultural*, puede ser *intercultural*, trascendiendo la cultura particular. Segundo, aún hay que sacar de nuestro análisis otra consecuencia muy importante. Si la razón del martillo está en martillear y este sentido es ya un sentido cultural pero *independiente de la totalidad concreta de la significatividad*, o sea, del uso que de ese elemento se haga en una cultura, es muy posible, y así ocurre, que ese elemento adquiera rápidamente un *valor transferible a otra cultura*; por lo cual se hace, o era ya, un *elemento no étnico*, es decir, su sentido no dependía de la totalidad de significados de su uso —totalidad que generalmente es *étnica, particular*—, sino que su sentido es independiente de esa totalidad, y por ello no es étnico. Es cultural, porque el martillo no está dado en la naturaleza, pero es un tipo de cultura no limitada a un contexto de uso preciso y generalmente particular.

Aún queda un punto del análisis heideggeriano derivado de la filosofía de la cultura implícita en su teoría del mundo. Hemos visto que en toda serie instrumental final hay siempre un «para qué». Toda serie instrumental, cuya totalidad o conjunto constituye la mundanidad, está al servicio de las posibilidades humanas. Precisamente la vida humana es tal que en su ser le va su *ser, nos preocupamos por nuestro ser*. Este ser del que el ser humano se preocupa y se cuida, es el que está detrás de ese «para qué» de toda serie instrumental, cuyo conjunto constituye el mundo. El *ser* que constituye la preocupación del ser humano, su ser, es el punto final de la instrumentalidad. Heidegger no ha analizado en *Ser y tiempo* demasiado esta faceta —en sentido estricto sólo en el § 41— y, sin embargo, es clave porque ella es la que hace que la mundanidad no sea una pura facticidad de remisiones; las remisiones cobran un nuevo sentido en vistas a ese «para qué» de la serie. Lo que hace que la mundanidad sea más que puros hechos encajados unos en otros como ajuste de acciones, es que en última instancia son tareas humanas para el *ser* humano, por el cual nos preocupamos. De ese modo el mundo cultural adquiere un *valor* de cara al ser humano. Heidegger, que nos pone en la pista de esa *faceta axiológica* del mundo, desde su propia descripción, prácticamente ni la roza, porque muy pronto su exégesis se orientará hacia el estudio de los dos modos que el ser humano tiene de preocuparse por su ser, el modo de la autenticidad y la inautenticidad, de manera que no se ve la conexión esencial de la mundanidad con el valor. Y ahora ya creo que podemos abordar la fenomenología de la cultura desde una perspectiva más ordenada.

IV. FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA

La fenomenología, ante todo, debe fijar con la máxima precisión los rasgos de los fenómenos que trata de analizar. Eso se llama análisis estático. Luego debe tratar de descubrir la dinámica de los mismos, es decir, estudiar su génesis y evolución. En tercer lugar veremos una de las cualidades más importantes de la cultura, que en ella se interpreta la realidad pero a la vez se nos da la realidad. Y por último veremos que la realidad que se hace presente en la cultura es una realidad no sólo interpretada sino también valorada y estimada. Creo que en los epígrafes preparatorios anteriores afloran todos estos elementos.

1. Descripción estática

Para un análisis estático de la cultura vamos a tomar un objeto del que tengamos la seguridad que responde al saber prefenomenológico que tenemos hasta ahora de lo que es la cultura. Diseccionándolo veremos si los elementos que nos muestra se dan en otros ámbitos o si, a la vista de otros ejemplos, tengo que corregir mis análisis. Y vamos a seguir aquí la tradición de la

práctica antropológica, aceptando su definición heurística, que ya conocemos de sobra. Sabemos que para ella son culturales todos aquellos elementos que se transmiten socialmente, por ejemplo, el uso de una silla o la silla misma. Tomemos estos dos objetos culturales como tema de análisis.

Nos vamos a servir de la descripción heideggeriana. La silla siempre se nos da en un contexto de uso, él mismo enmarcado en un contexto más amplio que, en definitiva, está al servicio de una posibilidad humana, cuya raíz está en un 'deseo', en querer algo, que, por tanto, nos atrae. Aunque Heidegger prácticamente ha silenciado esta última faceta, un análisis estático de la cultura debe mostrarla. La silla sólo es percibida o tomada en cuenta en su uso: la silla es en vistas a sentarse a comer, a charlar, a trabajar o a descansar. Ahí tenemos, en una primera aproximación, llevados de la mano de Heidegger, un típico ejemplo de un objeto, tarea o comportamiento cultural. Le llamamos cultural porque, a todas luces, no se da en la naturaleza, porque hemos tenido que aprenderlo en el seno del grupo.

Mirando la silla, sin más, nos damos cuenta de que consta, de entrada, de la presencia de unos *elementos materiales referidos a mi cuerpo*: la silla tiene unas características que aluden a la vista y al tacto en la modalidad de resistencia: la silla nos sostiene. Ahora bien, esa materialidad no se me da en sí misma como algo cerrado, sino *en un sentido*, en una o varias referencias, en varias direcciones. Primero, en la referencia inmediata al uso que hago de la silla. Segundo, se me da en el seno de una significación verbal, investida, redondeada en una palabra que la señala y significa: ¡silla! Esa palabra, por su parte, tiene cierta independencia, incluso ella misma es un objeto cultural más, aunque, en realidad, su independencia no es mayor que la que tiene el objeto silla al margen de su uso. En el análisis estático, la palabra silla alude a un comportamiento más en el conjunto «sentarse»; sólo que la palabra 'silla', al pertenecer al lenguaje, remite por sí a una cadena distinta del uso de la silla. El uso de la silla se da siempre en *vistas a un deseo humano*, para algo humano: usamos la silla para sentarnos a la mesa, para trabajar, comer, charlar, descansar, ver una película, etc. etc. La materialidad de la silla, materialidad referida siempre al cuerpo, en este caso como una entidad vista y que aguanta el peso del cuerpo, está investida, interpretada, prolongada en el uso práctico de la silla y, en esa medida, está también *valorada* como un elemento que satisface, que cumple un deseo. Así la silla es un objeto *soporte de una interpretación* y un *valor*. La silla es tal como la interpretamos y vale en función del deseo o necesidad que satisface.

Tenemos, por tanto, tres elementos en el objeto cultural, una materialidad, la interpretación y la valoración, pero no aparecen separados, sino que se dan de un modo conjunto; los tres elementos están presentes en la utilización de la silla; y si en lugar de utilizarla, le digo a alguien que me alcance una silla, en la petición van implícitos y no separados los tres elementos. Por consiguiente, siempre hay una *materialidad interpretada y valorada*.

Ahora bien, si en una primera inspección los hemos analizado, separado, es porque de algún modo hemos podido hacerlo, porque en la misma experiencia ordinaria hay momentos en que aparecen los tres elementos de modo diferenciado. Por ejemplo, la materialidad está ausente cuando yo me imagino la silla o cuando la veo pintada, entonces no hay tacto ni resistencia. El uso no está presente en una silla en un museo. Por tanto, la materialidad es una cosa y el uso que de ella hacemos otra; por ejemplo, no siempre que veo una silla, se da el sentarse real pero sí está presente la materialidad de la silla. El sentido de la silla es sentarme en ella, pero no siempre nos sentamos en ella, por tanto hay cierta diferencia entre la silla como materialidad perceptiva y su uso. Esta diferencia es difícil de captar, pero es muy importante, y es la que nos lleva de la fenomenología de la percepción a la filosofía o fenomenología de la cultura, pero siempre en un análisis estático, porque aún estamos analizando el objeto «silla» desde los componentes que lo constituyen.

En la silla puedo aislar lo que proviene sólo de la percepción, por la colaboración de mis sentidos. En cuanto seres animales, las sillas se me dan a través de la colaboración de mis sentidos y se puede constituir como la unidad objetiva de al menos la vista y el tacto. Pero en la realidad cotidiana ese objeto se me da en el uso de la silla, que es sentarme en ella. Siempre está presente el sentarme como posibilidad del sentarme real. Esta diferencia es básica en la percepción de un objeto «cultural», aunque tal vez sólo en el análisis genético podamos ver que algo es cultural. Cuando veo una silla, la silla está ahí, pero el sentarme sólo es una posibilidad inherente a la silla; la silla es interpretada como algo para sentarse, pero la silla como objeto es algo también por sí misma, por tanto, el sentarme es algo no necesario para la silla, para ese objeto; la silla es actualidad en sí misma, el sentarme es la posibilidad, diríamos, el sentido, la *dirección* a que apunta, eso es el sentido. Pero en este caso, el *sentido es sólo una posibilidad* mientras que la *silla real es una actualidad*; la diferencia entre el sentido y la silla real es que la silla material presente siempre es actualidad; el sentido es posibilidad o actualidad, en todo caso una actualidad posibilitada por la de la silla. Creo que es importante distinguir estos dos niveles como algo fundamental en un análisis estático. La *silla percibida* es algo necesariamente actual, la *silla interpretada* como objeto para sentarse es sólo una posibilidad que se activa al sentarse, pero «al sentarse» estaba ya la silla ahí en su materialidad actual, una materialidad referida al cuerpo orgánico. El sentido, por tanto, no es la realidad, aunque ésta se nos da habitualmente en un sentido.

Algo parecido ocurre con el valor; la silla tiene un valor, pero es además un valor, si bien ese valor sólo lo es por referencia a la posibilidad de sentarme en ella. La silla no sólo «es para», sino que «vale para» sentarme; este valor es doble, vale para sentarme y vale en función del valor de sentarme. No son lo mismo ambos valores; para sentarme vale una silla siempre, pero no siempre sentarme vale igual, entonces el valor de la silla varía en función del

valor de sentarse. También aquí se ve la diferencia entre la silla como realidad y como valor. El primer valor se incrusta en la interpretación. Al interpretar la silla como objeto para sentarse, la silla vale para sentarse, ya hay un valor ahí; aunque no se dice que sentarse sea en sí un valor. Pero en la medida que sentarse es un «valor para», la silla queda conferida también de un valor; en ambos casos el valor de la silla se genera en la relación con aquello para lo que vale. ¿Podríamos, incluso, ver sillas que no sean valores? Desde el análisis estático ya no podemos decir mucho más sobre esto.

Creo que de la mano de Heidegger se conectan bien en la misma raíz de los objetos, —que veremos en qué medida son culturales—, la *materialidad perceptiva*, el *sentido interpretativo* y la *valoración*. De este modo hemos visto que nuestra presencia en el mundo siempre está en un mundo con sentido, en el que los objetos suelen estar inmersos en un uso, o los comportamientos en unas tareas, que les proporcionan un valor. Pues bien, este valor es un elemento fundamental del mundo ya desde una perspectiva analítica estática, no sólo desde una perspectiva genética, que tiene que profundizar estos análisis. La mejor prueba de que el mundo es un valor, es que ese valor tiene una traducción material en *precio*; las cosas valen dinero, es decir, tienen un valor comparativo con otros valores. Cuando se nos rompe una silla, la silla que tenemos para sentarnos, sabemos que hemos perdido económicamente, sabemos que se nos ha devaluado algo, que si quiero sustituirla tengo que pagar. Esto no es algo propio de la contaminación capitalista de nuestro mundo. Bastaría pasarse a una comunidad no monetarizada de cazadores y recolectores; en ella, la rotura del arco de caza supone también la pérdida de un valor, que sólo se puede sustituir o empleando un tiempo adicional en conseguir otro, o adquiriéndolo mediante un trueque por otros elementos o productos.

Ya sabemos por Heidegger que la silla está inmersa en una serie de ajuste, que tiene al final una actividad humana, y que el mundo es la totalidad de series de ajuste en que están inmersas nuestras tareas. ¿Podemos prescindir de los usos culturales y quedarnos sólo con la percepción pura, con objetos que nos interpelen sólo como seres animales? Los objetos se nos dan en primera instancia en la interpretación cultural, en el sentido, de manera que el sentido, la totalidad de los sentidos en que interpretamos las cosas, es la totalidad de la cultura y, por consiguiente, el mundo en que vivimos. Pero en una inspección más precisa de los elementos constituyentes de las bases de la cultura, veríamos que la materialidad, que antes he distinguido del sentido, tiene en sí misma una *teleología interna*, una líneas de significación que llevan en una dirección diferente de la del sentido cultural. Esta teleología es la que aparece, por ejemplo, en las perturbaciones de las tareas, en los fracasos que a veces sufrimos en el uso de objetos, porque en el funcionamiento real o en el uso concreto de las cosas en la vida ordinaria está oculta o implícita. En realidad, esta *teleología interna* sólo aparece en la consideración genética. Por eso conviene pasar ya al análisis genético de lo cultural.

2. Análisis genético

En este trabajo «genético» significa sencillamente algo referido al origen de los elementos considerados en la vida humana y social. Análisis genético de lo cultural alude al momento en que lo cultural surge o aparece. Y aquí podemos detectar una gran diferencia entre, por un lado, Ortega y Husserl y, por otro, Heidegger. Éste se mantiene en un plano estático, pues nos dice cómo es la forma del mundo humano, que no es otra cosa sino la forma de ser de lo cultural. Con la introducción del «ser» por el que nos preocupamos, lo cultural aparece como una *interpretación* y una *valoración*. Ortega y Husserl se centran más bien en lo genético. Para que lo cultural pueda ser transmitido socialmente ha tenido que ser «*instaurado*», fundado, creado. Este momento es el fundamental. Por eso, la definición específica de lo cultural tiene que aludir a este elemento genético. Si nos fijamos bien en el análisis estático, muchas veces hemos tenido problemas para definir lo cultural y en realidad lo hemos tenido que diferir a este momento.

Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se «crea» algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. Pero no es la misma la génesis aplicada a la materialidad de la silla y la génesis aplicada al sentido. Mientras la materialidad aludida o comprometida por los sentidos sólo en una concepción muy peculiar tiene una génesis, la fundación del sentido, el uso posible de la silla, tiene efectivamente su momento de génesis, *su comienzo en la historia* del grupo y de cada individuo. Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto y, en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional*.

La diferencia del elemento genético aplicado a la materialidad y al sentido es un buen indicador de la dirección de la definición de lo cultural. En el ejemplo que hemos analizado —la silla—, me basta abrir los ojos, y si hay delante de mí una silla, es decir, un objeto que llena el espacio con unas características sensibles determinadas, tengo una silla en su materialidad actual. Prescindamos ahora del momento productor de la silla: porque una vez dada ya está ahí, la silla en cuanto vista no tiene génesis, no surge en mi conciencia, puesto que es simultánea de mi abrir los ojos, es resultado de mi pasividad. Esa silla tiene en sí misma una teleología interna, o sea, sus componentes sensoriales indican o implican a otros componentes de su mismo nivel o de otros sentidos como receptores sensoriales; por ejemplo, una resistencia al tacto, según el tipo de madera un tacto distinto, un sonido determinado si la golpeo, y una tensión muscular también predeterminada de acuerdo a su peso si la levanto. Todas estas características están implicadas en la visión de la silla o, sencillamente, para no determinar o confundir

al lector, utilizando como ejemplo un objeto cultural, en la visión de un árbol o una piedra en el camino. Estos objetos son objetos naturales, que a nadie remiten y que yo los puedo percibir directamente en sí mismos en la «teleología interna» que la percepción conlleva por sí misma. Este tipo de percepción es propia de la *vida animal*, en la medida en que sea requerida para la utilización de esos objetos en la vida del animal. El ser humano como animal tiene con la naturaleza una conexión de este tipo; en ella se accede, podríamos decir, a realidades sin «génesis», «ingenuamente», para las que no hay historia, no hay génesis. Esto también lo podríamos formular diciendo que *yo no he tenido que aprender a conocer*, por ejemplo, un árbol en su realidad más simple, como un palo más o menos grueso y de unas características táctiles muy precisas; o posiblemente, tampoco una silla, que es ese objeto con el cual el niño occidental se topa en la habitación de una casa nada más ponerse de pie al filo del primer año. Tampoco hemos tenido que aprender a conocer que el suelo nos aguanta, o el hecho de que las paredes sean duras y que por ellas no se puede pasar, etc. etc. Hay toda una capa sensible que se nos da por los sentidos y que lleva en sí misma una implicación, una teleología que la desarrolla y que sólo alude a una ampliación de experiencias del mismo nivel.

El problema viene de que la «teleología interna» no se desarrolla en la vida humana de modo autónomo, sino que, de entrada, está subsumida en una historia cultural, en una historia en la que se transmite el sentido, lo que ocurre tan pronto como el niño escucha las palabras que aíslan objetos, recortando o sustituyendo a esa misma teleología interna. Cuando el niño da o se topa con las patas de una silla, nada más empezar a andar de pie, lo normal es que oiga la palabra que designa al objeto entero 'silla' y que no necesite apenas desarrollar la teleología interna del tacto y vista de la silla, porque ese sentido reemplaza a la teleología interna sensible. Mas ese sonido ya no es de experiencia natural; en la naturaleza no tienen lugar sonidos como señales de cosas precisas; pero que esto ocurra no debe, en mi opinión, ocultar que detrás del lenguaje y del aprendizaje cultural hay una realidad material que tiene su propia teleología interna no remitida a elementos genéticos creativos humanos, sino que prolongan la historia natural.

Lo cultural, por el contrario, se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en la naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Este es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez. Toda formación se remite a un formar original (Husserl, Hua VI, 379); o como lo formuló Ortega muchos años antes: el acto específicamente cultural es el acto creador. En la materialidad primaria o primordial no hay acto creador, pero sí lo hay en la instauración de un sentido; por eso el acto cultural es creación de una forma nueva, por ejemplo, un soporte utilizado para sentarse, pero antes incluso, un material determinado utilizado para darle forma

adecuada a sentarse. La creación cultural es instauración de un sentido en un material previo que disponía de por sí de una teleología interna propia, en la que el creador introduce un nuevo sentido de cara a una serie de utilidades, serie que coincidiría con las cadenas o totalidades de remisiones descritas por Heidegger.

Pero con la creación o invención de un sentido, como la definición de lo específicamente cultural, nos mantenemos en un nivel individual muy alejado de lo que es realmente la cultura. Porque el sentido inventado o creado, instituido por un individuo, debe *sedimentarse*, adquirir consistencia objetiva, adquirir cuerpo, dice Husserl (Hua XXVII, 21), es decir, configurarse frente al acto creador, siquiera para poder ser recuperado por su propio creador. Si yo cultivo un campo y una tormenta borra mi cultivo, el campo deja de estar cultivado, en él no existe cultura. Para que algo pueda existir como cultura debe adquirir una consistencia frente al acto en que fue formulado por primera vez. El sentido, dice Husserl, debe sedimentarse. Aquí aparecería lo que Husserl llama «cultura individual» (Hua XIV, 227).

Pero esta sedimentación del sentido es el requisito para el tercer paso fundamental para la instauración cultural, ese sentido debe *ser asumido por los demás*. Los demás deben rehacer el acto de instauración del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo.

Ahora bien, esta reasunción del sentido nos pone en la pista de un factor crucial. Para que el sentido sedimentado sea asumido por los otros debe, o bien ser congruente, adecuado con la serie de remisiones en la que se integra, o bien cumplir una función para la que no había otro «sentido», o bien mostrar por sí una necesidad; de lo contrario no será asumido y no superará la tercera etapa de la instauración cultural. Vamos a formular esta tercera etapa con la palabra utilizada por Derrida al traducir a Husserl para comprender este momento (Husserl/Derrida, 1990, 203; Hua VI, trad. fran., 1976, 420): los otros deben ser *solidarios* del sentido instituido y sedimentado. Pero la solidaridad sólo se muestra en unas condiciones determinadas que coincidirán con las circunstancias que he citado. La invención o creación del sentido martillo para un objeto de la forma de un martillo, sólo puede despertar la solidaridad si el martillo es, por sus características, adecuado para martillear; la invención de un objeto matemático, si su formulación es capaz de despertar en los otros una evidencia, la que lo produjo. La *solidaridad* necesaria para el objeto cultural requiere en el objeto un *tipo de razón*, una racionalidad, del tipo que sea. No puede haber solidaridad al margen de la racionalidad, aunque ésta sea puramente instrumental. Eso significa que la cultura siempre lleva en sí un nivel de racionalidad. De acuerdo al diccionario de los hermanos Grimm, *Bewandtnis* —recordemos, la palabra que utiliza Heidegger para «ajuste»—, significa exactamente *ratio*. La solidaridad necesaria para lo cultural implica esta *ratio* en el nivel

que sea. De ahí que una fenomenología de la cultura nos lleva directamente a hablar de la racionalidad de la cultura.

3. La racionalidad cultural

La característica que se nos anuncia en lo que acabamos de decir representa una apuesta muy importante en la fenomenología de la cultura. En Heidegger aparece enmascarada en el carácter impersonal que conlleva la palabra *Bewandtnis*, pues con ese término despersonaliza lo que es personal. La razón del martillo es martillear; el martillo encuentra su ajuste en el martillear; eso es lo que se expresa con la *Bewandtnis*. Pero la realidad es que no hay martillos en la naturaleza; que un creador *instaura un sentido*, una tarea, una función, un uso en un objeto, que, dotado de unas características correspondientes a su «teleología interna», hace que sirva para cumplir esa tarea. El «ajuste» no es más que la descripción estática de una situación dinámica en que una persona ha instaurado un sentido, que se ha sedimentado en unos comportamientos materiales concretos que han sido incorporados al acervo cultural. Lo que está detrás del «ajuste» es la *adecuación* para cumplir la tarea de martillear. La comprensión de la adecuación es una comprensión del *ajuste del medio al fin*; esta comprensión es una *comprensión racional*; y es ella la que está detrás de la creación cultural y de la solidaridad que lo cultural implica.

Pero aún hay otra pregunta más problemática; si en la creación cultural hay una comprensión racional, de manera que la cultura conlleva una carga de racionalidad que nos permite hablar con legitimidad de la *racionalidad de la cultura*, (J. Hart 1992b), ¿de dónde surge esa racionalidad? Porque parece que en la naturaleza no existe y que en la vida animal no aparece. El problema está en que la descripción que he realizado se hace ya en el seno de la cultura, en la que está instaurada la comprensión racional, la comprensión de la adecuación, como comprensión de la adecuación de los medios a unos fines. Sobre la base de esa comprensión propongo que la cultura implica una racionalidad. La pregunta que se puede hacer es si la cultura no precede a esa instauración de la racionalidad; porque la única experiencia de que disponemos para un análisis fenomenológico —sea éste estático o genético— es que toda creación de sentido se da ya en el seno de una vida con sentido. Lo que hacemos aparentemente es: a un sentido ya constituido, al menos lingüísticamente, le añado otro sentido que puede remitirse a un nuevo uso. Toda creación de sentido, tal como la hemos visto, es en realidad ampliación de un sentido, del mismo modo que toda ampliación o modificación del lenguaje da por supuesto ya el medio del lenguaje.

El problema aquí atañe al alcance del método: es decir, si el estudio genético de los elementos de la cultura me permiten pensar legítimamente la cultura como reino o ámbito de la vida humana, entendida ésta como *genitivo subjetivo*: la vida humana tiene o hace cultura; o más bien, si la cultura es de entrada el supuesto sólo en el cual se puede dar la génesis de cualquier nuevo sentido, con lo que el genitivo anterior se convierte en *genitivo objetivo*, la vida humana sólo es posible como cultura: la cultura humana hace o permite la vida humana.

No sé si podemos responder a esta cuestión, porque con ella vamos a los límites de la vida humana. Es muy posible que sólo se puedan instaurar sentidos, crear sentidos, porque ya hay sentido; incluso que la vida humana adquiera su forma humana en la simultaneidad de la creación *del* sentido en la creación de *un* sentido. Ese momento sería el de la «instauración simbólica» (Marc Richir, 1988; 1990), porque la instauración del sentido parece llevar en sí lo que se suele llamar carácter simbólico, es decir, la remisión a otros elementos. Con ella surgiría un nuevo nivel de realidad, en el que el mundo entero se hace significativo, aunque eso no implica que sea conocido mejor. Lévi-Strauss aplica esta explicación a la génesis del lenguaje (1971, 39), pero creo que es válida en general para la génesis de la cultura humana. Ahora bien, éste es un ámbito que desde una perspectiva fenomenológica sólo puede ser abordado *constructivamente*, es decir, como una exigencia más o menos deducida de los fenómenos, pero que en sí misma no tiene posibilidad de darse, porque, por la misma definición, la instauración *del* sentido está supuesta en la instauración de *un* sentido, y sólo de ésta podemos tener experiencia. Así, frente al estudio de la «constitución» de un sentido, en el que podemos analizar «constitutivamente» sus diversos elementos tomando el fenómeno como modelo, en la fenomenología «constructiva» tenemos que «construir» el ámbito exigido por el fenómeno, ámbito que él mismo no puede ser fenómeno, porque siempre está supuesto en todo fenómeno.

Otra cuestión muy importante o al menos interesante es la pregunta por los lugares en los que hay experiencia racional. Porque hemos visto que la cultura implica un nivel de racionalidad, como elemento fundamental para la solidaridad implícita en la rehabilitación del sentido instaurado. Sabemos que para la instauración del sentido disponemos previamente —al menos de modo teórico— de una materialidad a la que investimos con un nuevo sentido que goza de un tipo de racionalidad. Pero aquella materialidad misma, la experiencia de aquella materialidad ¿no disponía ella misma de un elemento de razón, de una legitimidad?

Es cierto que en este momento estamos en un terreno muy difícil, porque estamos descoyuntando una experiencia global en la que hay elementos como el de la comprensión racional, la materialidad, el sentido, y ahora pretendemos disolverla o analizarla en cada uno de sus elementos, para ver si en cada uno de ellos hay rasgos que posiblemente sólo se puedan dar en la totalidad de la experiencia. Sin embargo, puede haber momentos en que esa totalidad de la experiencia se rompa y entonces aparecen los diversos elementos de la experiencia total descoyuntados. Ese es el sentido de las perturbaciones de los

cursos de acción que Heidegger expuso, ya que en ellas aparecen o se hacen presentes los diversos elementos que constituyen la experiencia. En esas perturbaciones aparecen o se hacen presentes los diversos elementos que constituyen la experiencia cultural que se hace presente por la inadecuación o desajuste. Porque la falta de adecuación es la que nos descubre precisamente la *razón* de la falta de adecuación y, como contrapartida, las exigencias de la adecuación; pero, simultáneamente, aparece también un elemento de legitimidad, de adecuación en la propia materialidad, unas características que muy bien pueden servir para otras cosas, en otras circunstancias, etc.; es decir, cada elemento de la experiencia en que se descompone la global tiene su parte de elemento de «legitimidad» y, así, contribuye en una otra medida a la racionalidad global de la experiencia. Más aún, en la donación de la materialidad primera, que está en la base de la instauración del sentido, ya había una comprensión racional en relación siquiera con su propia existencia. La percepción, en cuanto apertura de un mundo material, en el que aparece una serie de rasgos que no han tenido «que ser aprendidos», aporta una base de *legitimidad racional*, que en la instauración del sentido queda sublimada en la racionalidad de la adecuación en la serie del ajuste.

No puedo decidir, no sé siquiera si se puede hacer, si la legitimidad racional inherente a la primera donación de un mundo material es independiente de la instauración del sentido que representa la creación cultural. No hay que olvidar una cosa; uno de los elementos fundamentales de instauración del sentido es la denominación misma de la materialidad, de la experiencia material con un sonido, con una palabra. Es la que recorta esa experiencia y la constituye como una objetividad en el curso de la experiencia continuada. Por eso podríamos aplicar a todas las cosas lo que Goethe dice del nombre de las personas: «el nombre propio de un ser humano no es como un abrigo que le cuelga alrededor y del que en todo caso se puede tirar o estirar, sino que es un vestido perfectamente adecuado, incluso es como la piel que le ha ido creciendo y que no se puede raer o desollar sin herirle» (en Cassirer, 1964 II, 54). Todos los nombres son de este tipo porque producen las unidades de la experiencia sensible.

4. Los elementos de la cultura

De todo lo hasta aquí explicado se deduce, en primer lugar, que en lo cultural, y en la cultura, se integran elementos procedentes de diverso origen y, en segundo lugar, que el resultado de la actuación cultural, que tiene como resultado necesario la sedimentación del sentido, es la producción del mundo cultural. En la medida en que la actuación cultural siempre es sobre otras actuaciones culturales y en un mundo ya cultural, el mundo cultural humano es un mundo *histórico*: siempre haciéndose de nuevo porque los diversos grupos humanos están siempre actuando en él y siempre de nuevo provocando nuevos sedimentos de sentido que lo alteran. Veamos, ahora, esos diversos elementos.

En primer lugar, en la cultura siempre nos las tenemos que haber con un *elemento material* relacionado en su realidad efectiva con nuestro cuerpo, con nuestros sentidos; ese elemento no es un elemento cuya génesis se remita a la creación, a la formación (*bilden*), por eso vamos a decir que es un elemento *precultural*. Lo precultural puede ampliarse «teóricamente» en varias direcciones: puede ser considerado como sensible, como racional individual (legitimidad de existencia) o como comportamientos no pautados ni tradicionales; un ejemplo puesto por el propio Husserl es tirar una piedra a un perro (Hua XIV, 225). El carácter de ese rasgo sensible es fundamentalmente animal, es decir, está referido a mi cuerpo como realidad animal.

Segundo, tenemos un *sentido*, una interpretación añadida, implicada de diversos modos en la materialidad precultural y que es la que se remite a una creación, a una instauración. Ese elemento, el fundamentalmente cultural, consta por su parte de dos rasgos claramente diferenciados; uno procede de la serie de remisiones fácticas del elemento y es el que determina el sentido de éste; esa totalidad del sentido o de «ajuste» depende de una circunstancia histórica concreta, y es esta circunstancia la que marca su carácter *particular* por irrepetible. Cada mundo tiene su peculiaridad y como individualidad es irrepetible. Este elemento particular, irrepetible y sometido a un espacio y tiempo concretos, es el *elemento étnico* de la cultura; los grupos humanos siempre viven en él, porque siempre viven en un momento histórico concreto y en unos grupos determinados, cuyas decisiones determinan la peculiaridad concreta del sentido. Husserl lo llama el elemento *encadenado al tiempo* (Hua VI, 385).

Pero tenemos que tener en cuenta todavía otro elemento. El elemento étnico no debe ocultar que detrás del «ajuste» de hecho, del sentido total de hecho, la instauración del sentido se hace en el seno de una solidaridad, que puede limitarse sólo a un grupo, el de quienes hablan una lengua. Pero hay otras muchas cosas en las que la solidaridad no es limitada, por ejemplo, en el caso del uso de un martillo. Para martillear se usa un martillo; este uso no tiene detrás a un sujeto particular. La instauración del sentido martillear, es decir, la creación de un martillo para martillear, tendrá lugar en un contexto étnico, por tanto, para llevar a cabo tareas que sólo son pensables en unas determinadas circunstancias y condiciones. Sin embargo, la relación entre el martillo y martillear se basa en las características de la materialidad del martillo, es, pues, independiente de su ocurrencia en ese momento y lugar determinado y por eso no está encadenado al tiempo. No se trata, entonces, de un carácter étnico, aunque tenga lugar siempre en un contexto étnico.

La descripción del mundo de Heidegger tiene su debilidad mayor en el hecho de no distinguir la confluencia de lo *étnico* y lo *no étnico* en los elementos culturales, lo que es nuclear en una fenomenología de la cultura, al menos desde la perspectiva dinámica, tanto en relación con la génesis de la cultura como en relación con su evolución, sobre todo en ese momento de la

historia en que los pueblos entraron en contacto entre ellos. Sólo desde el supuesto de que en la creación cultural entran en juego tanto *elementos de referencia animal*, referidos a la vida humana como especie animal —lo que he llamado precultural—, como *elementos no étnicos*, puede darse contacto entre las culturas, préstamos de unas a otras y, en definitiva, comunicación entre todos los seres humanos. Los mundos culturales que son estrictamente irrepetibles y particulares son comprensibles para los otros y reasumibles para miembros de otras culturas porque en ellos hay elementos que se comparten con otros mundos. La evolución de la historia humana se basa en una gran medida en lo que en la antropología cultural se llama *difusión*; pero la difusión no es un acontecimiento ciego y mecánico. Si no siempre, innumerables veces la difusión acontece porque un pueblo toma de otro de modo activo un rasgo cultural. Es prácticamente imposible hacerse con la totalidad del sentido que determina ese rasgo; lo normal es asumir o imitar los *elementos preculturales* implícitos en ese rasgo junto con los *elementos no étnicos*, que se refieren a las funciones y tareas inmediatas que ese rasgo desempeña de cara al mantenimiento de la vida humana. Como esto ocurre fundamentalmente en el terreno de los elementos técnicos, son éstos los más proclives a difundirse.

La sedimentación del sentido representa siempre una nueva reconfiguración de mundo. Si esta configuración es estable, por ejemplo, cuando creamos o fabricamos un nuevo objeto, el mundo queda efectivamente alterado; si la configuración no es estable, por ejemplo, si se trata de un sonido que pasa o de un comportamiento que no cambia la realidad material, el cambio se da sólo en la percepción o captación que los otros han hecho de esa producción, que les permite a su vez repetirla. Pero muchas veces, el cambio es del primer tipo, con lo que la sedimentación representa un cambio real del mundo material. Como la rehabilitación del sentido se hace a partir de esa realidad concreta, las nuevas creaciones culturales se producen a partir de esa realidad; con ello la alteración del mundo prosigue ininterrumpidamente. Más aún, el mundo termina siendo el resultado de las efectuaciones culturales sedimentadas. Pero no sólo eso, sino que el mundo es resultado de la cultura en otra dirección que es necesario tener en cuenta.

La cultura nos ofrece las posibilidades de actuación de cara a cumplir las tareas propias de la vida humana. La cultura, al menos en gran medida, es efectuación, creación de un sentido en vistas a satisfacer los deseos humanos. Para que la creación cultural sea tal, ya hemos visto que es necesario que sea solidariamente asumida, una vez sedimentado el sentido. Ahora bien, la asunción de un sentido él mismo implicará muchas veces repetición de la misma sedimentación, con lo cual en la rehabilitación del sentido se da, por un lado, la reproducción del acto creador y, segundo, la reproducción de la sedimentación. Como la creación cultural generalmente acaece en función de la satisfacción de los deseos humanos, es en función de estos deseos humanos en función de lo que ocurre la sedimentación de sentido. Por tanto, la

configuración del mundo ocurre en función de los deseos humanos, que son los que rigen la acción concreta. El mundo humano es, entonces, el resultado de las valoraciones humanas. Por eso el mundo es el resultado de una cultura y una serie de decisiones prácticas valorativas. *El mundo no es una pura facticidad sino resultado de una valoración que ocurre en el seno de la interpretación de la realidad dada o propuesta por la cultura de un momento*. Como a mí me gusta decir, el mundo es resultado del *sistema de preferencias* de un grupo en un momento dado.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En este capítulo me gustaría recomendar el texto de Ortega, «Lector...», que es el prólogo de *Meditaciones del Quijote*. Se trata del texto fundacional de la filosofía de Ortega, y en la medida en que esa filosofía determina toda la filosofía española del siglo XX, se puede decir que es el texto fundacional de esta filosofía, y cabalmente en ese texto aparece la definición de cultura que he comentado.

De Husserl se puede recomendar leer el artículo tercero sobre «renovación», ahora ya al alcance de la mano, en la edición de Anthropos (Barcelona). Este texto servirá también para el tema XII.

De Heidegger lo mejor es leer los §§ sobre el concepto de mundo, principalmente los §§ 14 a 18. Es conveniente leerlo en una edición comprensible.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué diferencia hay entre «Kultura» y «cultura», en relación con Ortega?
2. ¿Qué parecidos encuentra entre el concepto de cultura de Ortega y el de Husserl?
3. ¿Por qué el análisis del mundo de Heidegger puede ser presentado como un análisis de la cultura?
4. ¿Qué nos enseña el análisis de los obstáculos en el curso de las acciones?
5. Exponga los elementos de la cultura que aparecen en el análisis estático
6. ¿Qué entendemos por «silla percibida» y «silla interpretada»?
7. En el análisis genético aparecen los «animales». ¿Qué función cumplen ahí?
8. ¿Cuál puede ser el fundamento de la «solidaridad» que debe caracterizar lo cultural?
9. ¿Qué significa que sólo se puedan instaurar sentidos, crear sentidos, porque ya hay sentido?
10. ¿Qué es la «fenomenología constructiva» y para qué nos sirve ese concepto en la antropología filosófica?
11. ¿Puede exponer en cinco líneas la concepción de razón con la que estamos operando?

Tema XI

Los tipos de cultura

Una vez que tenemos un modelo de objeto cultural, nos pueden surgir dudas de si es aplicable a casos tan dispares como la cultura puesta en juego cuando un matemático explica matemáticas, o cuando un futbolista juega al fútbol, o cuando un espectador ve jugar a ese mismo futbolista. Por eso, a partir de lo que sabemos es necesario estudiar, en primer término, los diversos *tipos de cultura* y ante todo tratar de hacernos con algún criterio de clasificación para poder transitar entre los muchos empleos que se hace de ese término.

El ejemplo que, aceptando la guía del criterio de las ciencias sociales, he utilizado para el análisis, nos ha mostrado, desde los análisis estático y genético, los límites de la perspectiva de las ciencias sociales, pues la transmisión social es sólo un *criterio heurístico*, porque sólo sirve para situarnos en el lugar de investigación. La ventaja del criterio de las ciencias sociales es el acuerdo que suscita y el que en él asome también un aspecto de la cultura ya pensado en el mito: su contraposición a la naturaleza, su «trascendencia» de la naturaleza. Pero el análisis nos ha mostrado igualmente que lo cultural tampoco es ajeno a la naturaleza, pues, como hemos visto, es, primero, *instauración* de un sentido en ella, ya que, segundo, debe *incorporarse* a la misma, tomar cuerpo, sedimentarse en ella y, tercero, ser *aceptado solidariamente* por el grupo.

En este momento, con lo que sabemos, investigaremos en esa *instauración de un sentido*, para poder determinar las posibilidades que abre, buscando ahí algún criterio para distinguir tipos de cultura. Si conseguimos algún resultado, ya podremos tomar la cultura como el modo de estar el ser humano en el mundo y ver si, en ese modo, somos capaces de establecer un mapa de las formas en que aparece la cultura. Pero antes debemos ver los diversos modos en que se habla de diversas culturas.

I. DIVERSAS CLASIFICACIONES DE LA CULTURA

El término 'cultura' es uno de los que más adjetivaciones admite. Hasta ahora hemos utilizado varias, algunas muy frecuentes, por ejemplo, cultura europea, occidental, cultura moderna o contemporánea, cultura étnica, cultural no étnica, particular y universal. Es muy usual hablar de una cultura superior —lo que supone una inferior. Debemos esforzarnos ahora por saber cuáles de esas u otras de las muchas denominaciones son verdaderamente significativas para no confundir planos. Mi objetivo fundamental es ver si puedo distinguir especies o tipos específicos diferentes de cultura.

Desde el tema anterior ya hemos establecido algunas distinciones que, sin embargo, no dan lugar a elementos clasificables como *especies o tipos* de cultura, porque se dan conjuntamente. Hemos hablado de una *cultura étnica* y una *cultura no étnica*, es decir, una *cultura particular* y una *cultura no particular*; el contenido de la primera son los elementos que proceden de la totalidad de la cadena de sentido que un elemento tiene en un momento y espacio determinados y que lo «encadenan» a ese momento y lugar, por lo que no es transferible a otro momento. El contenido de la segunda, que se da simultáneamente, configurando el rasgo cultural, son los elementos que, perteneciendo también al 'sentido' y siendo, por tanto, resultado de una instauración creadora, no están vinculados a un tiempo y lugar precisos, porque dependen de las propiedades captadas en la presencia de carácter animal, por lo que son comprensibles para cualquier ser humano y por ello transferibles a otros momentos. En los ejemplos de cultura que hemos utilizado, he tratado de mostrar ese elemento *no étnico*, no particular, en relación con el universo de los seres humanos que compartimos un mismo cuerpo.

También nos ha salido otra importante diferencia, la que existe entre una *cultura objetiva* —o material—, una *cultura subjetiva* —o subjetual— y una *cultura somática*. La silla es una realidad objetiva que, como tal, se relaciona con su entorno produciendo efectos, los que sean. Pero como es una realidad cultural, ante ella nos hallamos frente a un ejemplo de *cultura objetiva*, pero, al no ser sólo realidad mundana, sino 'cultura', la silla remite, si queremos entenderla y saber qué es, a una *comprensión de su sentido*, al saber usar la silla. Ese «saber cómo usar la silla», es la *cultura subjetiva, o subjetual*, que da contenido a la cultura objetiva. Así, esas dos denominaciones son los elementos necesarios del hecho cultural. No hay cultura que no sea objetiva y subjetiva. En el caso de la cultura objetiva se puede hablar de cultura extrasomática si el carácter objetivo real consiste en una realidad desvinculada del cuerpo. Si tomamos en consideración un uso determinado —como es el caso del ejemplo utilizado—, esa cultura se remite al cuerpo; se trata, por tanto, de una *cultura somática*. Posiblemente, este aspecto se halla presente en toda cultura, dado que toda cultura es *instauración de un sentido en una realidad material*; pero a veces esta realidad material será el propio cuerpo, y entonces podremos decir que esa cultura no trasciende la realidad corporal hasta convertirse en una cultura objetiva.

Veamos ahora el uso del término cultura en la Administración política. Desde el siglo de Oro se distingue en España una persona 'de cultura' o 'con cultura' de una persona 'sin cultura'. Es obvio que este segundo caso no es viable, si entendemos por cultura lo que entienden las ciencias sociales, pues según ese sentido no puede haber personas sin cultura. Pero en aquella denominación se alude a la cultura propia de ciertos ámbitos relacionados con el arte y el saber, a los que se califica de *cultura superior*. Cuando se habla de Ministerio de Cultura, cultura se refiere ahí más bien a algunos de esos elementos que constituyen el contenido de esa cultura superior, sin que se ponga en duda que la cultura inferior sea cultura. Aquí tampoco estamos hablando de *especies* de cultura.

También quiero aludir a la distinción establecida por Gustavo Bueno, de la que ya hemos tratado, entre cultura *atributiva* y cultura *distributiva*, que es una distinción que, como ya sabemos, juega un gran papel en su filosofía de la cultura, aunque me temo que sea de un alcance más limitado en una aproximación fenomenológica; y no porque no sea válida, sino porque se sitúa en el terreno de las ciencias sociales, lo que la hace más una distinción epistemológica que ontológica, que sirve, por tanto, más para comprender el modo de operar las ciencias sociales que para hacernos profundizar en la comprensión filosófica de la cultura.

La cultura *distributiva* se refiere al «todo» que define Tylor y que se halla distribuido en cada grupo o comunidad humana, en un sentido cercano a lo que yo he llamado *cultura étnica*. El antropólogo sociocultural empieza ante todo describiendo los elementos del «todo» de Tylor en un grupo y luego en cada uno de los grupos. Así tenemos la cultura de cada uno de los grupos humanos en el nivel que sea. Esta forma de considerar la cultura es una forma *distributiva*, pero se observará que no transcendemos el carácter descriptivo que pueda tener el concepto de Tylor.

Algo parecido nos ocurre con la otra dirección de la investigación, que da como resultado la cultura *atributiva*. Aquí, en lugar de ver la cultura distribuida en cada uno de los grupos humanos, tomando cada uno de los rasgos nombrados por Tylor y estudiándolos en cada uno de los grupos, como una categoría específica, ya no hablaremos de la cultura de cada uno de los grupos sino de la cultura de la categoría que usemos, por ejemplo, cultura religiosa, cultura musical, cultura familiar, etcétera.

Si la cultura distributiva podría ser equivalente a la étnica, no podemos equiparar la cultura atributiva de G. Bueno a la cultura no étnica que ha sido deducida del análisis fenomenológico de la parte anterior, aunque una cosa es cierta: si podemos establecer en los diversos grupos un estudio transversal de los rasgos mencionados por Tylor, es porque en ellos se insinúan elementos que siendo culturales son comunes, es decir, transcienden la particularidad, la etnicidad del grupo, y permiten, por tanto, a la antropología social trascender la recopilación enciclopédica de los saberes sobre los diversos grupos, y de esa manera aspirar al estudio de los elementos comunes de la vida humana. Una prueba más de esta dirección está en lo que he anunciado sobre la *dinámica cultural*: el carácter particular de lo cultural, lo étnico, no se transmite con facilidad; por eso la difusión está vinculada principalmente a los *elementos no étnicos* de la cultura; esos elementos son fundamentales para la antropología y pueden constituir el núcleo del concepto de cultura atributiva. De todas maneras, estos dos conceptos de cultura tampoco constituyen especies o tipos de cultura sino un buen punto de vista sobre la cultura, en todo caso con un interés epistemológico. Por eso es hora ya de pasar al estudio de los tipos básicos o especies fundamentales de la cultura.

II. LOS DIVERSOS TIPOS DE CULTURA

1. Cultura técnica o instrumental

Desde una perspectiva fenomenológica en relación con la cultura debemos evitar tomar la cultura como un acto individual, porque la cultura exige la aceptación solidaria de los demás, por tanto, no cabe captarla sólo en un momento. La cultura no puede ser captada como un acto sensible, intelectual o racional, porque la cultura se da primero como *mundo cultural*, y como tal mundo cultural tiene en frente la vida humana. Todo elemento cultural se da en un conjunto, en un conjunto que es la vida humana y el mundo humano. La cultura siempre se da en éste o en aquélla. Gracias a las aportaciones de Heidegger, vemos que el modo de ser el mundo humano es el de la *cultura instrumental*, ya que el mundo humano está constituido en su mayor parte por objetos de uso, cuya naturaleza cultural es la que hemos expuesto.

Por eso, para descubrir los tipos o especies de cultura tomaremos como punto de partida la definición que hemos dado de cultura: el acto específicamente cultural es el acto creador o *instaurador* de un sentido que debe *sedimentarse* y ser *asumido solidariamente* por los demás. Ahí debemos buscar el principio básico para diferenciar los tipos de cultura; según sea la instauración/sedimentación del sentido, será el tipo de cultura. Por eso debemos profundizar en lo que ocurre en esa instauración. Ya sabemos que la instauración de un sentido es la creación, en un material sensible referido a nuestro cuerpo, de una interpretación y valoración que remiten a cuestiones, elementos o aspectos que no están en esa forma sensible.

Pero aquí está ya aflorando otro sentido de lo cultural: en la cultura *lo sensible es cultivado*, cultivado por acciones humanas que le impregnan exactamente del sentido de esas acciones, de manera que la percepción de lo sensible remite a esas acciones. A partir de ahí, lo sensible es interpretado desde esas acciones. En la cultura hay una acción sobre lo sensible que deja en él su huella y a la que se remite la percepción de lo sensible, de manera que en adelante la percepción de lo sensible lleva a la comprensión de esa acción, a la «representificación», es decir, a hacérnosla presente. En esa remisión o «representificación» de las acciones o sentido que se da en lo sensible debemos encontrar el punto de partida para estudiar las diversas posibilidades de diferenciación de tipos culturales, o sencillamente, para descubrir las *especies* de cultura.

Voy a seguir las indicaciones de los pocos autores que han hablado de esto, Husserl, Derrida e Iso Kern, por más que no siga el punto de partida de éste último, el tomar la cultura como un acto de una persona y en el seno de la arquitectónica que Kant utiliza en la *Crítica de la razón pura*, la distinción de las tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Discrepo, así, de la tesis fundamental de Iso Kern de que el cultivo de la *sensibilidad* por

el *entendimiento*, dejando en aquélla su huella, sea la esencia de la *razón*. No creo que, para nuestro propósito sea imprescindible tal compromiso. Pero tomo muy en consideración su trabajo, porque para hallar los diversos tipos de cultura es muy útil la exposición de los tipos de sentido al que remite la acción en lo sensible. Nosotros, partiendo del ejemplo utilizado en el capítulo anterior, deduciremos los tipos de cultura específicamente divergentes del modelo de partida. Específicamente divergentes significa que tienen algo en común pero también algo disyuntivamente diferente.

Lo primero que resalta es que una silla es un objeto instrumental, cuya finalidad no está en ella, por lo que, siendo «el paradigma más acabado de lo teleológico» (París, 1994, 153), su finalidad no está en ella sino en otro, su teleología le es «ajena» (ib.). Como primer punto digno de señalar tenemos, por tanto, un caso de *cultura instrumental o técnica*, porque se trata de un elemento técnico para una acción. Este rasgo instrumental marca incluso su morfología (París, ob. cit., 152). También hay que señalar que esta acción es una acción corporal, por tanto sensible. Pero aún hay más. En el caso de la silla, para la eficacia de la acción, es imprescindible la presencia de la silla, de esta silla *real* a la que tengo acceso con mi cuerpo. Eso significa que la creación, invención e instauración de un sentido en el material con el que configuramos la silla, es de tal naturaleza que para ser eficaz debe repetirse en cada caso, de manera que hay tantas sillas cuantas sillas reales existan; no existe *la* silla sino *una* silla, ésta. El modelo de quien inventó la silla se realiza y *repite* o multiplica en cada una de las sillas. Con el modelo o idea de una silla no nos podemos sentar (I. Kern, 1975, 163). En este sentido podríamos hablar aquí, usando las palabras de Derrida, de objetos culturales encadenados a la realidad sensible, pero en los que el objetivo cultural es una acción sensible. Al ser esta acción sensible, para ser eficaz debe existir en la realidad sensible. Aquí aflora un principio clave de estos objetos culturales: en ellos lo representificado no es el modelo sino la acción para la que están hechos.

La *repetibilidad* del instrumento (Husserl, Hua VI, 368), como rasgo de la cultura técnica o instrumental, marca una especie de cultura; esta cultura está vinculada a la satisfacción de aquellos *deseos* que sólo se cumplen disponiendo de una realidad sensible; por eso sólo es eficaz como realidad sensible. Husserl menciona como pertenecientes a este tipo los instrumentos de trabajo (martillo, tenazas) o los edificios. Está claro que un edificio es repetible. En este caso, sin embargo, podríamos profundizar y distinguir entre elementos repetibles de la arquitectura y elementos no repetibles, por ejemplo, edificios absolutamente singulares vinculados a un espacio y entorno sólo en el cual son realizables, donde el arquitecto pretende un efecto único de carácter estético. Una de las discusiones más fértiles de la arquitectura fue la que tuvo lugar en el momento en que el arquitecto se vio obligado a dejar de ser artista, creador de edificios singulares únicos, para convertirse en diseñador de un modelo industrial repetible; ésta es la disyunción que vive el arquitecto entre el arte y la industria, es decir, entre el no sometimiento a las imposicio-

nes de la industria inmobiliaria y la iniciativa que ofrece a los poderes públicos o privados ideas innovadoras creativas; en esta alternativa se podría seguir la diferencia entre objetos culturales irrepetibles y los no repetibles.

De todas maneras, la cultura técnica de carácter instrumental consta de elementos materiales repetibles que están al servicio de acciones corporales; se trata de elementos para realizar otras actividades corporales. En ese sentido se enmarcan dentro de las cadenas de significatividad tan bien descritas por Heidegger. En última instancia el mundo que describe Heidegger es un mundo visto sólo desde este primer plano de la cultura, la cultura técnica instrumental. Pero es que también en última instancia el mundo que nos rodea está configurado primaria y fundamentalmente por esta cultura; los objetos que percibimos nos remiten principalmente a acciones corporales. Por ser su sentido una acción corporal, este tipo de cultura tiene muy pocos elementos étnicos y es en su mayor parte una cultura no étnica, comprensible para otros pueblos y, por eso, fácilmente transferible de unos grupos humanos a otros. Eso no quiere decir que no tenga su componente étnico, pues lo que los instrumentos, o una serie instrumental, por ejemplo, la caza, significa en una cultura es muy propio de esa cultura, por lo que es étnico y no es fácilmente transferible, porque no es fácil que se repitan las mismas circunstancias. Pero los instrumentos de caza, si son más eficaces, serán aceptados porque pueden ser evaluados como superiores, siempre que no se confronten a elementos étnicos que impidan esa aceptación. De todas maneras, este ámbito cultural pertenece al núcleo de lo que podemos llamar *cultura de la necesidad*, porque ahí están implicadas las acciones que la vida humana tiene que llevar a cabo para su mantenimiento.

2. Objetos encadenados y objetos libres: la cultura ideal

Frente a los objetos de carácter instrumental que componen la cultura instrumental, existen otros objetos que, aunque se den como todo objeto cultural en un soporte material sensible, tienen con éste una relación distinta de la que tienen los anteriores. En *El origen de la geometría* se refiere Husserl a ellos. Como modelo más claro de este tipo de objetos culturales —lo son porque son instituidos, creados y formulados en un material sensible— cita Husserl la Geometría. En este tipo de objetos se trata de una «objetividad ideal» que pertenece a «toda una clase de productos espirituales del mundo de la cultura» (Husserl, Hua VI, 368). A esta clase de objetos pertenecen las formaciones científicas, las ciencias mismas y también «los productos [*Gebilde*] de las bellas letras». Lo que caracteriza a estas objetividades ideales es el *existir sólo una vez*, el *no ser repetibles*. Así, la Geometría o el teorema de Pitágoras sólo existen una vez. Por más que se exprese, primero, en multitud de posibles actos míos a lo largo de mi vida, luego, en multitud de actos de colegas, de mi idioma o de cualquier idioma, no existe más que un teorema de Pitágoras, y no hay más teorema de Pitágoras que el único teorema de Pitágoras. Lo mismo pasa con las obras literarias: no hay más que un *Quijote*, por más que sea traducido y reproducido.

Pero, sigue Husserl, también el lenguaje pertenece a una objetividad de este tipo; la palabra 'león', es única, sólo existe una vez frente a la multitud de veces en que es pronunciada u ocurre en el lenguaje hablado y escrito. Con todo esto tenemos una diferencia muy importante respecto a los objetos del apartado anterior, donde veíamos que cualquier instrumento era repetible, de manera que sólo era instrumento como *un* martillo, como *una* máquina; porque *el* martillo como modelo era ineficaz para martillear. Aquí tenemos lo contrario. No podemos hablar de *un* teorema de Pitágoras, sino *del* teorema de Pitágoras, uno y mismo en cada una de sus repeticiones, o de *la* palabra, una y misma en cada ocurrencia. En estos casos la presencia material aparece como disminuida, diríamos que neutralizada, es decir, no hace más que de soporte rápido hacia el sentido. En el uso de lenguaje esto ocurre cuando nos interesa más el ejemplar que la cosa empírica mencionada por la palabra. En esas circunstancias la realidad aparece neutralizada, el referente empírico puede pasar a segundo plano. Esta dualidad, referente empírico y sentido, es fundamental en el mundo, pero en los casos que estamos considerando más si cabe, porque en los objetos matemáticos y en los objetos lingüísticos el sentido es el verdadero punto de atención.

Según Derrida, en el caso de la palabra, la idealidad o el grado de objetividad ideal de la palabra, es *primaria*, porque esa palabra, la palabra 'león', sólo opera en español y fuera del mundo que hable español no representa ningún sentido o ninguna idealidad, por eso «su objetividad ideal es relativa» (Derrida, 1990, 58). Pero, si, en lugar de fijarnos en la palabra, reparamos en su sentido, que puede ser expresado en otros idiomas, estamos en un grado superior de idealidad, la que llama Derrida *secundaria*. Pero este caso tampoco está libre de la experiencia fáctica, pues el que ese sentido sea solidariamente asumible depende de que efectivamente se dé la experiencia de un león. El sentido «león» no es independiente de la experiencia, por eso Derrida llama a los objetos de ese tipo «idealidades encadenadas» (Derrida, ob. cit., 63), para diferenciarlas de las idealidades *libres*, de las que habla Husserl en otro texto (ver *Experiencia y juicio*, 321).

Un caso de esto último es el objeto geométrico; en él la idealidad es total, su vinculación a un tiempo y espacio es sólo la imprescindible para existir, pero su sentido es trascender todo momento y espacio concreto. Como dice Husserl, las formaciones lógico-matemáticas «no están ligadas a ningún territorio, o viceversa, su territorio es el mundo entero y todo mundo posible» (ib.). Eso no significa que sean menos culturales que otros objetos, sino sólo que, frente a la cultura instrumental, los objetos geométricos diseñan una *cultura verdaderamente ideal*, instaurada por un creador humano, como toda cultura, a través de las tres fases de la cultura, INSTAURACIÓN, SEDIMENTACIÓN Y ACEPTACIÓN SOLIDARIA, pero tal que en esa creación el sujeto humano puede ser

sustituido por cualquier sujeto. Esta *cultura ideal* muestra rasgos opuestos a la cultura instrumental, pues en ésta la idealidad es mínima; *el* martillo como modelo es físicamente ineficaz y lo que en ese objeto cultural predomina es *un* martillo. El modelo del martillo comparte el carácter ideal con un tipo de objetos culturales, que, pese a que son ideales, están encadenados a un grupo étnico (lengua) o al hecho de la experiencia fáctica (sentido de las palabras).

Tenemos, por tanto, aquí un tipo específico de cultura opuesto al que hemos elegido como modelo para el análisis, pues en éste su sentido está en el ámbito de la materialidad sensible, mientras que en el que ahora consideramos, aunque como cultura sea un cultivo de la sensibilidad a la que le impregna de sentido, ahora el sentido no es repetible sino que es lo único importante y, además, trasciende toda particularidad étnica, con lo que estamos en un ámbito radicalmente distinto del que se ha elegido como hilo conductor para el análisis.

Todos los elementos que hemos encontrado en el caso que hemos tomado como modelo siguen siendo válidos para la *cultura ideal*, pero desplazados. En primer lugar, antes de ser creado el objeto cultural no existe en absoluto; hay, pues, una *creación* del objeto cultural. Se da, en segundo lugar, una *sedimentación* del sentido en un material sensible, pero de manera que el objeto material sensible remite al sentido ideal que de ese modo está representificado en el soporte material. La racionalidad aquí no está tanto en la legitimidad de lo sensible —lo que ocurre en el caso, por ejemplo, de un martillo— como en la legitimidad o valor de verdad del objeto ideal. Ésta es la que fundamenta la *asunción solidaria* por parte de los otros. Esta asunción es el tercer rasgo del objeto cultural. El peso del carácter ideal no repetible hace que no sea imprescindible la materialidad física más que para la comunicación y, desde esa perspectiva, para ser cultura en sentido estricto; pero uno puede «hacer» matemáticas o ciencia sin escribirlas físicamente, uno puede resolver un problema «mentalmente», lo que no se podría hacer con la cultura instrumental. Uno que resuelve «mentalmente» un problema lo resuelve efectivamente; pero el que se sienta en la silla sólo mentalmente no se sienta de hecho. Por último, a diferencia del objeto técnico, aquí lo representificado es el objeto ideal que le da sentido.

Hemos establecido, pues, dos polos de tipos culturales, el de la cultura *instrumental* y de la cultura *ideal*. Hemos visto este último en su rasgo más puro, que es aquel que Husserl llama el de las objetividades no encadenadas o libres; lo hemos contrapuesto, por tanto, por un lado, a la cultura instrumental y, por otro, a las objetividades encadenadas, por ejemplo, citando a Husserl, la que constituye el lenguaje y los objetos fácticos referidos en el lenguaje. Entre un triángulo, como objeto ideal que trasciende toda facticidad, y la palabra 'león', que como unidad ideal no repetible sólo existe en español, y el objeto león, que depende de las condiciones fácticas de la Tierra, hay diferencias esenciales que nos llevan a explorar otras modalidades de la cultura.

El punto de partida aquí elegido —ver el tipo de objeto representificado al que remite lo sensible cultivado—, nos da elementos básicos de la cultura, que se diferencian específicamente. Luego veremos si podemos hallar algún otro elemento diferenciador. Como nos hemos topado ya varias veces con el lenguaje, vamos a detenernos un poco en él. Ya hemos visto que cualquier instrumento de nuestro entorno que remita a un uso, o cuyo sentido sea un uso, tiene además un nombre; incluso podemos decir que el sentido o significado, en sentido amplio, de la palabra es el objeto, por lo general un objeto de uso. Si en el objeto de uso, la silla, la materialidad de la silla apunta o dirige nuestra atención, es decir, si nos representifica un uso, su uso, sentarse en ella, siendo éste su uso, al decir 'silla', también el sonido silla cumple una función representificadora del sentido: la «silla que sirve para sentarse». Por tanto, el lenguaje nos representifica, o lo que es igual, es signo de una realidad, de un objeto, de un sentido.

Tenemos, de ese modo, en el lenguaje un ejemplo típico de cultura. Ya hemos dicho en el análisis estático que toda cultura camina de la mano del lenguaje. En el lenguaje se hace manifiesta, como ya hemos visto, una doble idealidad: primero, la idealidad no repetible de las palabras, pues cada vez que pronunciamos una palabra, pronunciamos la misma palabra; luego, la idealidad del objeto, que trasciende tanto el momento como el modo en que nos referimos a él. Es muy posible que mientras no se capte esta realidad ontológica de la palabra, obviamente de modo operativo, no se sepa hablar. Éste podría ser el sentido de esa iluminación de la cara de Helen Keller que su instructora narra cuando se dio cuenta del significado de la palabra 'agua'. Cita Cassirer las palabras de la señora Sullivan, la maestra de Helen Keller, niña ciega, sorda y muda, que estaba, por tanto, profundamente incomunicada con el mundo:

> «cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé 'a-g-u-a' y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno... Más tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé 'a-g-u-a' sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía en su mano, la dejó perpleja. Dejó la jarra y se quedó como paralizada. Entonces una nueva luz iluminó su cara. Deletreó 'agua' varias veces» (1977, 60; 1964 III, 131, nota 2).

Helen Keller identificó las dos palabras y los dos referentes, palabras y referentes que en la realidad para nada eran idénticos. Esa era la condición fundamental del uso del lenguaje y más allá del lenguaje, una de las características de este tipo de cultura.

Pero, sin detenernos más en el lenguaje, porque en él se ven fácilmente los rasgos que definen la cultura y es objeto de estudio en otros muchos lugares, sólo quiero decir que el lenguaje es el responsable de introducir en el mundo las delimitaciones que supone la clasificación. No es imposible que la sensibilidad clasifique; de hecho, la conciencia animal dispone de un buen repertorio

clasificatorio, pero su alcance no parece ir demasiado muy lejos. La verdadera estructura de clasificación procede del lenguaje, lo mismo que la identificación. Clasificación e identificación van parejas. De ese modo el mundo de la sensibilidad queda recubierto de una estructura escasamente sensible, de una tenue capa material, pero tan poco material como es el aire del que están hechas las palabras. Pero es una capa que constituye una trama de remisiones firmes como las rocas mismas y que da al mundo una estructura clasificatoria sólo en la cual nos las tendremos que ver con el mundo. Por eso la cultura es, ante todo, lenguaje, aunque su idealidad se sitúa a medio camino entre la escasa idealidad de los objetos instrumentales y la casi total de los objetos ideales. Esto no significa, por otro lado, que sólo sea lenguaje.

3. La cultura práctica

Hasta ahora hemos topado con dos especies de cultura, la *cultura técnica* o instrumental, que constituye en gran medida la sustancia del mundo, y la *cultura ideal*, porque en ella se apunta a unos objetos ideales. De éstos, unos son radicalmente libres o desvinculados del mundo real, por lo que son objetos no encadenados; otros están vinculados al mundo real, dándole a éste una red clasificatoria que le hace trascender la inmediatez sensible; el lenguaje es el prototipo de esta actuación de la cultura. Estas dos clases de cultura no son más que los elementos básicos para la vida humana. En el esquema heideggeriano esta estructura se percibe con facilidad: porque las series de remisiones que constituyen las totalidades de ajuste siempre terminan, como veíamos, en una actividad humana, en algo que es ya una acción de la vida humana. Y la cultura ideal acompaña a la cultura técnica dándole las clasificaciones que la cultura técnica pone en marcha.

La totalidad de la cultura instrumental está al servicio de las actividades que emprendemos para vivir y vivir de una manera, en definitiva, al servicio del ser humano que constituye la *preocupación* del propio ser humano. Nos preocupamos por nuestro ser, por eso la preocupación es la entraña de la vida humana, pero en sí misma esa preocupación no es sino la mirada puesta en nuestro *ser*. Ese ser es el ser en vista del cual, «en aras del cual» se llevan a cabo las acciones en que queda enmarcada la cultura técnica.

Ahora bien, tenemos que tener en cuenta dos aspectos fundamentales: uno, que el ser del ser humano es siempre un *ser-con*, un ser en sociedad o comunidad; el otro, que es un ser que *ha nacido*; esto significa que se llega a ser en un contexto ya formado, en el que toma sentido su ser como ser-con o como ser social. Y ahí empieza el ser humano a aprender *lo que quiere ser*. La que se puede llamar *cultura práctica* va a ser enfocada desde este punto de vista.

Entiendo por *cultura práctica* las regulaciones del comportamiento humano de cara a realizar modelos sociales de conducta. Según Freud, la cultura es

> «la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al ser humano contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí» (1930, 21).

Los dos primeros tipos de cultura que hemos señalado se coordinan para cumplir el primer objetivo señalado por Freud, nos queda, ahora, considerar el segundo. Ya sabemos lo que es la *cultura técnica* y la *cultura ideal*; en ellas hay un material sensible que remite o «representifica» un sentido. Según la naturaleza o forma de ser de ese sentido hemos podido diferenciar dos tipos de cultura. Lo que ahora cambia sustancialmente es el soporte sensible sobre el que actúa la instauración cultural, porque el soporte sensible no es ya una realidad mundana separada de nosotros, aunque en el caso del lenguaje sea el aire de la respiración.

Ahora de lo que se trata es de «instaurar un sentido» en el comportamiento humano, en los movimientos corporales, pero no para la utilización de los enseres técnicos sino para organizar las acciones humanas, en orden a un *tipo de ser*, a *ser de una determinada manera*. En este sentido la cultura práctica organiza esas actividades que están al final de las series que constituyen la cultura técnica, conectando, por un lado, los propios elementos de la cultura técnica y, por otro, introduciendo movimientos reglamentados que pasan a ser el curso de las acciones pertenecientes a un modo de ser. Así, comer implica varios aspectos de carácter técnico; en vistas a comer se desarrollan multitud de actividades técnicas; como luego veremos, la comida es el sentido (fin) de uno de los grupos máximos de creación cultural técnica. Pero comer no sólo engendra cultura técnica, sino también cultura práctica, todo lo referido a la comida está regulado. Lo mismo pasa con las otras actividades básicas de la vida humana, las que afectan o se refieren al mantenimiento de la misma, como comer, beber, excretar, amar; todas estas actividades están muy reguladas. Eso significa que cada elemento de la actividad apunta a la totalidad de la actividad en el modo en que está regulada, con lo cual los que conviven con uno saben de antemano cómo va a actuar y, por tanto, saben *a qué atenerse*.

También entre los animales están estas actividades reguladas, pero entre ellos, en una gran medida, la regulación no se da preponderantemente por aprendizaje social, aunque se dé el caso, sino por pautación genética. Esto es evidente en lo que se refiere al apareamiento, conducta en la que la exuberancia de pautación genética es enorme, como lo demuestran sobre todo Konrad Lorenz (1974, 29 ss.) o Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1974, 158). La pérdida de la vinculación humana con la pautación instintiva, al dejar ésta de ser concreta, ha llevado a los seres humanos a regular esos comportamientos culturalmente, dando un juego enorme a la diversidad cultural.

Pero la sociedad también regula las conductas de los individuos según la *posición* que ocupen en el grupo. La sociedad no deja al azar cómo se ha de comportar un individuo joven, una joven, un adulto o un viejo, o los de la

misma posición del otro sexo; también aquí nos pasa como en las actividades consideradas en primer lugar. Entre los animales suele ser la herencia la que regula los comportamientos de acuerdo a las diversas posiciones según la edad o altura de la vida. Un macho adulto de cualquier especie no se comporta como un macho joven; existen las reglas de conducta, entre la mayoría de las especies reguladas genéticamente, aunque muchas veces el comportamiento sea impuesto por la fuerza física, y ésta sea ejercida, por lo general, para mantener un tipo de *estructura del grupo* definido por la especie. Lo mismo pasa en la especie humana, a la hora de regular esos comportamientos, la creatividad cultural ha sustituido a la base filogenética de manera que un elemento de comportamiento «representifica» la serie, lo que supone que el curso de la acción es previsible, cuestión básica para la convivencia.

Este es un factor clave de la *cultura práctica*, que la diferencia específicamente de los otros dos tipos señalados, la *cultura técnica* y la *ideal*. Pues bien, si tanto en la una como en la otra la vinculación entre la realidad sensible y lo que ésta representifica o a lo que ésta remite es, supuesta la convención o instauración cultural, necesaria, no pasa lo mismo en el caso de la cultura práctica. En la cultura técnica hay una vinculación necesaria entre la silla y su uso; un martillo sirve para golpear; la palabra silla designa de modo necesario el objeto silla, y no cabe pensar de otro modo. Si alguien se empeña en trastocar las remisiones culturales de la cultura técnica y de la cultura ideal, diremos que ha perdido la razón, como si se dedica a cambiar todos los significados de las palabras o el uso de las cosas.

No ocurre eso en el caso de la cultura práctica. La cultura regula cómo se come, cómo se ama, cómo se viste, cómo se comporta un viejo, una joven, un joven; eso da cierto preconocimiento de cómo va a actuar el otro y cómo los otros esperan que actúe yo mismo. Sin embargo, eso *puede no ocurrir* porque soy *libre* de hacerlo de ese modo, y también los otros son libres en el mismo sentido. Por tanto, en la cultura práctica no hay necesidad: ésta señala cursos de acción, pero el que se sigan esos cursos de acción depende de la voluntad, carácter o decisión tanto mías, en mi caso, como de los otros, en el suyo.

La sociedad no sólo regula los cursos de acción que indican la posición, sino otros muchos; entre todos ellos sobresalen unos muy definidos, los cuales, si no son decisivos en las sociedades sencillas, lo son en las dotadas de cierta complejidad; la sociedad regula con bastante precisión unos cursos de acción fundamentales que afectan a la totalidad de la vida de las personas. En la actualidad llamamos a estos cursos de acción la *profesión*. Desde la posición se desarrolla lo que en la sociología se llamó la división del trabajo; pero la división del trabajo, debido al aumento de la complejidad social y de la cultura técnica, se convierte en la existencia de *cursos de acción* diseñados idealmente que afectan a la totalidad de la vida de los individuos y que pasarán a constituir el modo como uno va a vivir, lo que uno va a hacer y, como resultado, lo que *uno va a ser*. Esto hasta el punto de que la decisión de la profesión es, llegado un joven a la adolescencia, uno de los elementos fundamentales de esa *preocupación* que, según Heidegger, constituye nuestro ser. Pero el objeto de nuestro cuidado, de nuestra preocupación, es el ser por el que nos preocupamos, lo que queremos ser. Esa es la gran pregunta al filo del abandono de la infancia. Es ahí donde la sociedad ofrece los modelos profesionales, no sólo como los cursos de acción disponibles sino también como los *modelos ideales* de la cultura práctica de una sociedad. Evidentemente, esos modelos no están disponibles para todos; la sociedad ha decidido también de antemano el margen de elección de cada uno según criterios que la propia sociedad ha decidido aplicar; criterios, a su vez, decididos o establecidos en base a parámetros de valoración que configuran sus ideales o, lo que podemos llamar, su *ideal de cultura*. De ahí que las profesiones no sean sólo un modo de cultura práctica sino tal vez el principal sector de la cultura práctica, porque en la profesión regulamos la inmensa mayoría de nuestra vida, y porque en la profesión es donde más incide el *carácter evaluativo de la cultura*. Ya sabemos que lo que da a la cultura técnica valor es la modalidad de ser a la que sirve o que está detrás de ella. Esas modalidades de ser también están regidas por una valoración, *la valoración fundamental* radica justo en estos modos de ser y al menos uno de los modos de ser fundamentales es el de la profesión. La cultura establece valoraciones o evaluaciones entre las diversas profesiones. Esa evaluación es una fuente primordial del valor en la sociedad. De ahí la importancia de la profesión en la filosofía de la cultura.

III. LOS ESCENARIOS O ESPACIOS CULTURALES

1. Búsqueda de los ámbitos culturales

La diversidad de los tipos de cultura que hemos visto se basa, primero, en la variedad del elemento material sensible, que actúa como punto de partida del elemento de sentido y, por tanto, como la realidad cultivada, y, segundo, en la variedad del mismo sentido. Ahora tenemos que detallar cómo aparece la cultura, para determinar si en la cultura hay puntos de articulación que nos permitan distinguir en ella núcleos significativos. Es lo que llamo ámbitos, *escenarios* o campos en los que se centra la creación cultural. Y para ello debemos tener en cuenta que la cultura es el modo como el ser humano resuelve las tareas de la vida. Éstas son, entonces, el punto de referencia de lo que he llamado *cultura práctica*. La cultura técnica y la cultura ideal son, por así decirlo, los soportes de actuación o apoyo de la cultura práctica, que es por tanto la primaria.

Para proceder a esa búsqueda podemos enumerar los problemas que tiene que resolver un grupo humano, no muy diferentes de los de un grupo animal. Gustavo Bueno, partiendo de ese criterio, habla de capas de la cultura, la basal, la cortical y la conjuntiva (Bueno, 1996, 170). La primera garantiza

el aprovisionamiento de la energía necesaria para la vida. La segunda hace que el grupo mantenga su entidad frente al exterior, defendiéndose de las agresiones. La tercera garantizaría la conexión de las dos primeras. Otro modelo no muy alejado y el más utilizado por los antropólogos es el *modelo o patrón universal* (*universal pattern*) de Marvin Harris (1981, 130 ss.). Este modelo responde a la división de los problemas en infraestructurales, estructurales y superestructurales. Los dos primeros grupos equivaldrían a los tres de Bueno, pero el tercero, que sería la ideología, resulta difícil de identificar porque ideas las hay en todos los otros ámbitos.

La dificultad del primer modelo es dejar fuera algunos elementos muy importantes de la vida humana, por ejemplo, los juegos y la reproducción, que sólo de modo forzado pertenecerían a una u otra capa; en cuanto al segundo, en él se introduce un sesgo en la descripción, al proponer una tópica y un rasgo vectorial, pues, según Harris, la infraestructura resultaría determinante, por eso actúa con un compromiso que puede distorsionar la descripción. Yo voy a utilizar un criterio distinto, que evita esa dificultad y que puso en marcha Eugen Fink al identificar lo que él llama los *fenómenos fundamentales* de la vida humana (Fink, 1979), y que no son sino los grandes núcleos que aglutinan la actividad cultural del ser humano y, por tanto, del grupo. Estos fenómenos son autónomos e irreductibles unos a otros, aunque esto no quiere decir que no ejerzan una profunda influencia mutua. Estos «fenómenos» son el trabajo, el amor, el dominio o la guerra, la muerte y el juego, tal como Fink los menciona. En el trabajo se piensa la relación del ser humano con la naturaleza; en el amor, el principio de la reproducción; en el dominio o la guerra el modo de relacionarse con los otros no familiares; en la muerte se anuncia el fenómeno de los límites de la vida humana; en el juego, por fin, se da la experimentación con lo posible. No hay grupo social humano que no regule estos cinco ámbitos, de manera que ellos son escenarios en que se plasma la cultura técnica y la cultura ideal y a los que se refiere la cultura práctica como la forma fundamental de la biografía de cada uno.

2. El ser humano en la naturaleza: el trabajo

Tal vez la elemental relación del ser humano con la naturaleza para su sustento sea el primer campo, escenario o ámbito de actuación cultural. Su carácter «fundante» y primordial podría verse en el hecho mismo de que es éste el único aspecto de la cultura en el que coinciden los tres modelos que he citado. Y es que la primera tarea insustituible de un grupo humano es proveer del sustento diario al grupo, aportar los nutrientes, comida y agua, imprescindibles para vivir. A esta actividad primordial de un grupo la llamamos trabajo; y no es éste el momento de especificar o analizar con detenimiento el concepto de trabajo, porque no es el objetivo de esta investigación. Por *trabajo*, en sentido genérico, entendemos el conjunto de actividades por las cuales los seres humanos de un grupo consiguen de la naturaleza las aportaciones

energéticas necesarias para vivir. Este conjunto de actividades constituye la primera tarea de la vida humana; hay que alimentarse a diario y, por tanto, a diario hay que aprovisionarse. Puesto que los alimentos no están disponibles, hay que recogerlos o producirlos. Es el primer gran campo de actuación de la cultura. Se trata de una *cultura práctica* orientada a resolver una tarea primordial de la vida humana, si bien esa cultura práctica, que decide quién y cómo trabaja, es uno de los escenarios fundamentales de la *cultura técnica*. La máxima creatividad cultural se produce en la creación de instrumentos para cazar (ver Moscovici, 1972, 156), recoger alimentos, trasportarlos, elaborarlos, conservarlos, cocinarlos y distribuirlos etc., siempre dentro de lo que Carlos París llama el *principio cairológico*, la combinación de la necesidad y la madurez para una solución (París, 1994, 106 s.).

Toda manipulación de estos instrumentos, de lo que Heidegger llamaría «cosas a mano», que en buen castellano estamos llamando *enseres*, es una cultura técnica, que cumple perfectamente los requisitos que le hemos asignado. Esos enseres están integrados en totalidades de remisiones y significación, cuya última meta está en satisfacer una «necesidad» humana. Por eso, toda esta cultura está en el ámbito de la *cultura de la necesidad*, en doble sentido, primero, respecto a los condicionamientos ambientales, que permiten una cultura y no otra; y, segundo, respecto a las exigencias de la vida humana, que tiene la característica de exigir *periódicamente* la satisfacción de esa necesidad.

Ahora bien, esta cultura de la necesidad, que se concentra fundamentalmente en el trabajo y es inspiradora de muchos de los elementos de la cultura técnica, también necesita un componente fundamental de cultura ideal, lo que el profesor Bueno llama (1996, 170) *interpretación del entorno*, que pertenece a la capa basal. Esa interpretación, necesaria para la aplicación de la cultura técnica, es parte de la cultura ideal de un pueblo; es muy posible que la cultura ideal opere en el ámbito del trabajo como en uno de sus primeros escenarios. Para cazar hay que conocer los itinerarios, el tiempo, las costumbres de los animales; para cultivar el suelo es imprescindible un gran conocimiento de botánica, botánica *folk*, edafología *folk*, meteorología *folk*, conocimientos todos ellos sedimentados en el lenguaje y transmitidos por tradición, una tradición que se asume, en general, con el proceso de enculturación, de aprendizaje cultural en que consiste la educación de un niño. La imperiosidad de la cultura de la necesidad hace que una cultura sea, ante todo, una cultura técnica para recoger o producir alimentos, y una cultura ideal, un conjunto de ideas para garantizar el éxito de esa recogida y producción de alimentos.

Un rasgo muy importante de esta interpretación del entorno es la necesidad que tiene de ajuste a la realidad. La interpretación debe ser correcta no arbitraria. La racionalidad de la cultura debe hacerse presente, más que en ningún otro ámbito, en este.

Otra necesidad, si no tan básica como la alimentación, al menos, según los lugares, también necesaria es la protección frente a la naturaleza. Aquí la pérdida de la concreción de los instintos ha ido acompañada de una pérdida de capacidad de protección frente a la pérdida de calor o a las inclemencias del tiempo. La necesidad de protegernos de la pérdida de calor y la necesidad de guarida no es muy fuerte en los trópicos, que sería donde, según la ciencia actual, aparece el antepasado de nuestra especie, el *homo sapiens*. Pero en otros hábitats, el *homo* no puede vivir sin protección, y como la naturaleza, es decir, los instintos, no se la proporcionan, tiene que hacérsela él mismo. De este modo, vestido y guarida se convierten, junto a la alimentación, en necesidades más o menos perentorias según los lugares.

La cultura práctica, bien como profesión, bien como resolución de una necesidad en un momento, coordina elementos de cultura técnica e ideal, ya que es necesario un considerable conocimiento de las propiedades de las cosas, del comportamiento y características de los animales, de las variaciones del clima, de las estaciones, etcétera, elementos todos ellos sedimentados una vez más en el lenguaje trasmitido.

El carácter fundante de estos aspectos de la cultura se ve en la utilización metafórica que, por ejemplo, en alemán se hace de la morada, de habitar, *wohnen*, para la propia cultura. La cultura es el conjunto de las *Gewohnheiten*, es decir, el conjunto de las «estructuras en que moramos»; la cultura, como morada, es el lugar en que habitamos. También el vestido, en la denominación de *hábito*, es fuente metaforizante para la cultura; la cultura es el conjunto de los *hábitos* de una sociedad; mas hábito es también vestido; con lo cual se ve que cultura es lo que un cuerpo tiene encima para comportarse de un modo determinado.

3. El ser humano con los otros: la familia y la política

El punto de partida que hemos aceptado en esta investigación sobre la cultura es el de tomar la cultura tal como se presenta, es decir, como una tradición que cada individuo debe aprender, de manera que sólo en ese aprendizaje se hace tal ser humano. Nuestra perspectiva filosófica cuestiona esa tradición que ya estaba allí antes. No nos situamos en un sujeto aislado, porque la cultura misma es una entidad que sólo desde el carácter de realidad social de la vida humana puede ser abordada. Eso significa que en todo momento hemos tenido en cuenta que el ser humano es un *ser-con*; como dice Husserl, el ser humano es un ser que vive generativamente en grupos humanos (Hua VI, 13). Vivir generativamente quiere decir que «es nacido», del mismo modo que «es mortal». Que el ser humano es mortal, lo sabemos filosóficamente desde Hegel, significa que el sentido de su vida (por ejemplo, la capacidad de separar la animalidad —mortal— y el significado —no mortal—, por tanto, de comprender el significado ideal), proviene del hecho esencial de *saberse* mortal. El ser humano no «es» mortal como los otros animales porque *sabe* que es mortal y este saber es decisivo en la configuración de la estructura de su vida.

Hanna Arendt ha puesto de manifiesto que es también «nacido» (1998, 23), es decir sabe que es «nacido», y de ahí dependen también muchas cosas de la estructura de la vida. La vida humana es ante todo una estructura «sabida» de generatividad. Como dice Husserl: «No hay vida sin amor. Toda vida sólo llega a ser consciente en unidad con una conciencia de amor» (1997, 210). Eso es lo que significa vivir generativamente, vivimos de entrada en una familia, a partir de una familia que constituye el centro de nuestro enraizamiento en el mundo, de manera que estamos rodeados por unas generaciones superiores, de las que nos viene esa cultura que vamos aprendiendo, y por unas personas de la misma edad, los llamados hermanos o primos que, frente a los mayores, son semejantes a nosotros y en la estructura de la familia ocupan el mismo lugar. Ésta es la estructura básica en la que surgimos a la luz de la vida consciente.

Casi toda vida animal tiene también esa estructura, pero ahí la herencia fijada genéticamente determina cómo se comportan los padres respecto a sus crías y éstas respecto a sus padres, al resto de las crías y a los de fuera. En cambio, en el caso de los humanos, una vez más la cultura tiene que suplir la indeterminación de los instintos, de nuestra herencia genética. Porque no es que no exista en nosotros herencia genética; por ejemplo, la importancia decisiva que el cuidado de una prole indefensa implica hace que, probablemente, en este caso, y aunque no sea fácil de determinar, haya más condicionamientos instintuales que en otros, al menos en lo que se refiere a la madre. Sin embargo, si salimos de la relación madre/hijo, el resto de las relaciones de la estructura familiar están indeterminadas. Y ahí vuelve otra vez a actuar la cultura determinando esas relaciones; y lo determina prácticamente todo, siempre tomando como base, al menos por lo general, los elementos que la naturaleza —es decir la herencia genética— ofrece. Pero hay un punto en el que la cultura incide de modo decisivo; incluso podría tener algo que ver con el nacimiento mismo de la cultura, a saber, la creación o el establecimiento de nuevas unidades familiares.

La cultura no trabaja aquí en una indeterminación absoluta. La naturaleza casi siempre ha regulado la maduración sexual y la formación de unidades familiares; pero el caso es que en la vida humana desde una perspectiva natural está todo muy abierto, de manera que la cultura, posiblemente ayudada por una disminución —o anulación— del estímulo sexual entre los hermanos y hermanas, que parece resultar del hecho de su convivencia desde pequeños, orienta la búsqueda de estímulos con significación sexual hacia fuera de la familia, con lo que ésta queda a salvo de lo que podemos llamar con Merleau-Ponty «percepción erótica» (1985, 173). Esa ausencia de percepción erótica intergeneracional en la familia queda resguardada o garantizada por el

pudor. Es Klaus Held el que en sus últimas conferencias ha llamado la atención sobre este aspecto básico de la cultura (1998, 310 ss.). El pudor es el sentimiento que resguarda la intimidad sexual de los padres en relación a los hijos, de éstos en relación a aquéllos y entre ellos mismos, de manera que ni los padres para los hijos, ni éstos para aquéllos ni unos hermanos para otros son objeto de percepción erótica. Eso lleva consigo que los hermanos y hermanas, cuando va llegando la hora de su madurez sexual, mirarán hacia afuera, los chicos hacia las chicas y éstas hacia los chicos, aunque eso no se suele hacer en soledad sino en el seno del grupo de amigos o amigas. Porque antes de ello, los chicos y las chicas han constituido sus respectivos grupos de edad, de manera que es desde estos grupos desde los que se dará la búsqueda de compañero/compañera. Pero todo esto dentro de pautas de comportamiento transmitidas por la generación de los padres, de qué se debe hacer y qué no se debe hacer; cuándo, dónde y cómo. La cultura no gusta dejar todo este conjunto de comportamientos sin «cultivar»; al contrario, prácticamente todos ellos están regulados en las sociedades: están regulados los grupos de edad; la edad de la relación entre jóvenes de distinto sexo; lo permitido y lo no permitido en esas relaciones; y, por supuesto, las normas o reglas de contacto, de saludo etc., exactamente o de modo parecido a como están reguladas las relaciones interiores de la familia, en lo que corresponde a cada miembro. En verdad, cada posición de la familia es algo así como una profesión, en el sentido que la definíamos en el apartado anterior; cuando uno sabe que va a ser padre o madre asume un *principio de regulación* que va a afectar al modo como se va a comportar a lo largo de su vida, al menos mientras exista esa relación, por más que a lo largo de los años varíe, de acuerdo a la variación de las posiciones de la otra parte. La cultura, cada cultura, da contenido preciso a esa especie de profesión, a ser padre, a ser madre, a ser tío materno, tío paterno, etc., y según la opción cultural de cada sociedad, esa posición puede ser muy diferente en un lugar u otro; y, por supuesto, también muy variable a lo largo de la historia.

El hecho de buscar fuera del núcleo familiar al compañero o compañera sexual con quien iniciar una nueva unidad familiar constituye un punto fundamental en la historia de la especie. Al hablar de la historia de la especie estamos hablando de un hecho universal. En la historia de la antropología este hecho es conocido como la *prohibición del incesto* o, en su contrapartida positiva, como el intercambio de mujeres, tal como lo denominará el antropólogo francés Lévi-Strauss (1972, 44 ss.). Está claro que su sentido no es tanto el intercambio de *mujeres* como la búsqueda fuera de la familia más inmediata —padres/madres, en la configuración que sea, y hermanos/hermanas—, de compañero o compañera sexual; lo que conlleva un desplazamiento del sentido natural de lo sexual, una diferencia fundamental en la percepción de los hermanos y hermanas en relación a los jóvenes de ambos sexos de fuera; el hermano o la hermana no serán percibidos como posibles compañeros o compañeras sexuales, sino como tales *para otros*. Lévi-Strauss interpreta esto

como la *instauración simbólica*, porque, según él, las hermanas e hijas serán percibidas como prenda de intercambio por mujeres de fuera del grupo, con lo cual la realidad natural queda revestida de un sentido de cursos de acción futura, lo que es, como sabemos, la creación cultural. Por eso dice Lévi-Strauss, «la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido [...] es la cultura misma» (1969, 45), es el «pasaje de la naturaleza a la cultura» (ob. cit., 59). El hecho plausible de que esto se haya llevado a cabo en principio con las hijas y hermanas antes que con los hijos y hermanos podría estar en relación directa con la historia filogenética de la humanidad actual, es decir, del *homo sapiens sapiens*, a partir de grupos de cazadores. Lo cual no añade ninguna legitimidad a esa situación para momentos, como los actuales, en los que no se dan esas circunstancias (Cfr. Pintos, 1997, 48).

El sentido humano y cultural del tema que aquí perseguimos no está vinculado al intercambio de mujeres, sino al hecho de buscar compañero o compañera fuera del núcleo familiar. También el conocido relato de Freud en *Tótem y tabú* sobre la génesis de la estructura social humana es en la actualidad interpretado en la misma dirección. Carlos Gómez lo resume muy bien:

> «Cuando se abandona el fantasma del protopadre, poseedor de todas las mujeres; cuando se renuncia a la fantasía de omnipotencia que le acompaña y suscita, se puede acceder al orden simbólico de la cultura... Así, la renuncia al incesto y a la totalidad [de las mujeres], la aceptación de la ley del padre, es condición del ser humano» (1998, 59).

La existencia del núcleo familiar no es sólo mental o de comportamientos o de cultura práctica; una vez más la cultura práctica, que regula los modos de comportarse con los otros en lo que concierne a la reproducción y a la estructura del parentesco, utiliza la *cultura técnica* y la *cultura ideal*. La estructura del parentesco es una red clasificatoria muy firme y de una amplitud variable según los pueblos; más aún, es quizás la primera clasificación estructural de la sociedad. La familia establece las primeras categorías básicas de lo social: padres, hermanos, tíos, casadero/no casadero, hijos. El pudor, por ejemplo, se ayuda también de elementos propios de la cultura técnica, tales como el vestido y la propia casa. El modo de la arquitectura o construcción de las moradas humanas está relacionado con el pudor, es una forma de posibilitar el pudor.

Pero la relación con los otros (en el sentido de la vertiente humana de *ser-con*) no termina en la familia y en las relaciones y estructuras del parentesco, pues la familia convive en un grupo. Esta convivencia es la otra cara de lo anterior, porque la creación de nuevas unidades proviene de la *existencia previa del grupo de familias*; ésa es la condición de que se pueda buscar fuera compañera o compañero. Más aún, si la familia propia es el centro del enraizamiento en el mundo, de hecho ese centro es un poco más amplio, porque tiene una amplitud tan grande como el pueblo, la aldea o la ciudad de uno;

uno ve el mundo desde su comunidad natural, que es la que habla como uno, la que se comporta como uno, donde uno encuentra sus amigos y, en definitiva, donde cree que encontrará su compañero o compañera futuros.

En las sociedades muy sencillas estas comunidades estaban constituidas por una ampliación de la estructura del parentesco, pero también solían disponer de una estructura básica dual, extendiendo a todo el grupo la división básica de donadores o receptores de compañero o compañera sexual (Lévi-Strauss, ob. cit., 119 ss.). Esa división dual imponía unas conductas concretas, que, por tanto, se basaban en unas clasificaciones, que dieron lugar a lo que se denominó, por error, totemismo y que no era tanto un tipo de religión como un sistema de clasificación social, que determinaba los comportamientos de los grupos entre sí, como lo demostró el ya citado antropólogo francés Lévi-Strauss (1965).

Pero más allá de la estructura del grupo como lugar donde encontrar compañero, el grupo es o puede ser la unidad básica de trabajo; tal es el caso de la caza mayor, o el de las obras de aprovisionamiento, o ese otro tan importante como es el de la defensa del grupo respecto al exterior, y no menos para la defensa interna del propio grupo; porque es muy frecuente que en la convivencia surjan conflictos entre las unidades que constituyen un grupo, o entre individuos de distintas unidades. El grupo es la unidad que resuelve o regula el curso de esos conflictos. Entre los animales los conflictos están pautados o regulados por la herencia genética. Una vez más la especie humana está sin defensas genéticas para resolver los conflictos y, por tanto, también tiene que acudir a instancias culturales. La cultura utiliza elementos genéticos, por ejemplo, para intimidar al otro y defenderse; pero esos elementos genéticos, por ejemplo, señalar la ferocidad en la cara, el hinchamiento del pecho, el levantamiento de los hombros, nada pueden ante un individuo que dispone de un arma, sobre todo si que puede causar daño a distancia. La cultura técnica humana, que puede matar fácilmente sin arriesgar nada, impone mucho más que entre el resto de los animales el control cultural de los conflictos internos del grupo. Dado que causar la muerte es un asunto muy fácil, a diferencia de lo que ocurre entre los primates, donde es muy difícil matarse, la cultura toma este tema como absolutamente prioritario.

Entre los cánidos, donde matarse también sería fácil, mordiendo en la yugular del adversario, la filogénesis ha creado, en el gesto de ofrecer la yugular al vencedor, un inhibidor automático de la agresión. Un lobo, en cuanto ve que puede perder una batalla, ofrece la yugular a su vencedor y éste queda inhibido y bloqueado en su ataque. Como entre los antropomorfos no existe ese peligro, no tienen inhibidores innatos, y mucho menos los tiene el ser humano, heredero del programa genético o biograma de los antropomorfos. Sin embargo, la disponibilidad de armas y de una cultura técnica más eficaz que cualquier arma corporal exige sustituir los inhibidores genéticos por otro tipo de control cultural. Es la cultura la que tiene que regular la conducta en el grupo para preservar un orden de convivencia que supere los conflictos.

Pero no sólo de cara a la convivencia interna del grupo es necesaria la cultura o actúa la cultura. También de cara al exterior del grupo. En este caso, como en el otro, ya no es el sujeto la unidad familiar, sino el grupo en cuanto tal. Y hay que decir que en la primera etapa de la humanidad ese grupo ha estado constituido, a la hora de la decisión y la acción, en general, por el grupo de hombres, tanto con responsabilidad familiar —los padres o tíos—, como sin responsabilidades —los jóvenes varones. En un grupo los varones en general constituyen una *comunidad de defensa* frente al exterior. Esa comunidad se basa en una *cultura ideal*, cuyo contenido es, de cara a la defensa, el conocimiento del medio en el que se vive, y en una *cultura técnica* orientada a esa defensa. Aquí vemos la subordinación de la cultura técnica y de la cultura ideal a la cultura práctica, en la modalidad de mantener la existencia del grupo en las condiciones de vida en que estaba. Si el grupo no puede garantizar esa permanencia y antes no es destruido, lo normal es que emigre. Pero todo eso está previsto, regulado, pensado en la cultura de un grupo. Muchas veces el saber tradicional transmite acontecimientos del pasado relacionados con la existencia misma del grupo, de su fundación, confrontación con otros pueblos, victorias, fracasos etc. El grupo como tal suele tener su historia, la historia de su existencia como unidad en medio de otros grupos hostiles o amistosos, más o menos cercanos.

Desde Heráclito sabemos filosóficamente de la importancia de la guerra. Pero la guerra no es sino una manifestación de la estructura de las relaciones humanas de carácter político, que se basan en la defensa y el poder. No es, entonces, tanto la guerra lo que está en juego como las pautas culturales por las que el grupo regula la convivencia interna y externa, para mantener el orden que permita a las unidades familiares cumplir su cometido y garantizar la existencia misma del grupo en el espacio en que vive y en el modo de vida que tiene. El ser humano es esencialmente, dice Fink, luchador (1979, 106), está dispuesto a defenderse frente a las agresiones, del tipo que sean. Esto a veces sólo se puede mantener en un conflicto armado con otros grupos. Eso es lo que llamamos la guerra. Pero esto no quiere decir que ésta sea un fenómeno básico de la vida humana. En cambio, lo que sí es un escenario fundamental para la creatividad cultural es la creación y mantenimiento de un grupo —generalmente de varones— preparado para la defensa del grupo, si es necesario acudiendo a la confrontación parcial o total. La extensión de la especie humana contemporánea por la totalidad del Globo indica que esa confrontación tuvo que ser parcial, es decir, que antes de ser exterminado un grupo, organizaba la emigración y búsqueda de nuevos territorios; antes de la guerra era más fácil emigrar. Cuando esto ya no fue posible, la guerra aumentaría su importancia. A partir de ese momento la guerra, la confrontación armada con otros grupos, se convierte en un escenario básico de la creatividad cultural tanto en relación a la cultura técnica como a la cultura ideal.

4. El ser humano y los límites: la muerte

Si antes hemos relacionado la generatividad con el «saberse nacido», ahora debemos atender a la otra faceta, o a la otra dirección, el «saberse mortal». Se dice que el ser humano es mortal, pero ese rasgo no es como el de cualquier animal, porque la mortalidad impregna su vida; el ser humano sabe de sus límites biológicos, de la limitación y terminación de su vida. Ya he mencionado que por ese saber, según Hegel, nos hacemos competentes para separar la animalidad mortal y el concepto o significado, al que no tiene sentido aplicar la noción de mortalidad (ver Kojève, 1972, 143 ss.). La comprensión de la muerte es la condición de la comprensión de nuestra facticidad, y sólo frente a ésta se destaca lo no fáctico, lo ideal, incluso lo valioso: «desde que el ser humano conoce la muerte, puede él amar la vida como tal» (Fink, 1979, 157), incluso conocer la verdad, que se caracteriza por no estar afectada por la muerte. En la verdad, sea esta teórica o práctica, nos situamos al otro lado de la muerte, incluso, en opinión de Simmel, esa sería la condición para poder separar la vida y los contenidos significativos, porque la muerte «puede anular el proceso de la vida, pero no [puede] atacar a la significación de sus contenidos» (1986, 60). Mas ésa es la condición de la existencia de la noción misma de verdad.

Esta realidad ontológica de la vida humana afecta al modo como entendemos la totalidad de la vida. Primero porque nos pone en la pista de la comprensión del sentido último de la enfermedad, de la situación en que el cuerpo puede deteriorarse y acercarse a la muerte. La enfermedad, aunque no siempre esté relacionada con la muerte, es un modo de mediación con la muerte y, desde ese momento, fuente de máxima actividad creativa cultural, en el ámbito de la cultura técnica y de la cultura ideal, ésta en cuanto la preparación de elementos técnicos exige el conocimiento del medio y de las cualidades medicinales de la naturaleza, o la observación precisa de síntomas, etc. Una vez más, como en el caso de la guerra, el problema genera la tensión necesaria para investigar y producir avances importantes en el conocimiento. Son patentes los avances del conocimiento producidos en la actualidad para resolver los problemas del cáncer o del sida, lo que no es sino una batalla contra la muerte.

Pero en la lucha contra la muerte no hay más que victorias parciales; sólo se pueden ganar batallas ya que al fin la muerte nos espera con su indubitable inexorabilidad. El conocimiento de la muerte, el hecho de ser *verdaderamente* mortales, genera, por un lado, actividad creativa cultural sobre la defensa del grupo, tanto interna como externa, porque lo que, sobre todo, está detrás es el anuncio o riesgo de la muerte presente en el conflicto; y, por otro, recopilación de conocimientos sobre el medio y el cuerpo, para buscar remedios a la enfermedad. Pero, sobre todo, la muerte como tal, en cuanto absolutamente ineludible, *nos abre a un dominio distinto del de la vida*, ante el cual la vida humana no puede dejar de pronunciarse. El límite de la vida, dado que es sabido, genera el anuncio de lo que está *más allá del límite*, es decir, nos abre a esa dimensión. Mas como de lo que está más allá nada se sabe, la fantasía humana se apresura a «poblarlo» en una dirección u otra, de manera que lo que está más allá del límite —y que por saber de la muerte, también es sabido— no impida la actividad ordinaria de la vida. Como decía Fink en el seminario sobre Heráclito que organizó con Heidegger: «Todos los seres humanos intentan poblar y urbanizar en el pensamiento la tierra al otro lado del Aqueronte» (Heidegger-Fink, 1970, 243). La muerte es, entonces, uno de los ámbitos máximos de creatividad cultural; además sólo es específico de la vida humana, porque no parece que otras especies sean mortales como nosotros. La muerte es la condición trascendental de la totalidad de los fenómenos de la vida humana, ya que en los otros tres fenómenos que hemos considerado antes, el trabajo, el amor, la lucha, se puede ver la raíz de la muerte que alienta en sus entrañas; de ella toman su último sentido: el amor, como lo vio Platón, no sería sino la forma humana de superar la muerte; el trabajo, una actividad obligada por la comprensión de la muerte: moriremos si no logramos obtener alimentos; también la resolución de los conflictos tanto internos como externos vive al lado de la muerte que hay que evitar y que sólo se consigue arriesgando la vida.

Pero la muerte interesa aquí como centro de creatividad cultural. Y es que una vez que se da el conocimiento de la muerte y, por tanto, del otro lado de la muerte, la voz de los muertos se convierte en la presencia de ese otro ámbito que, por su carácter de «desconocido conocido», motiva una intensa actividad de creatividad cultural impregnada de profundos sentimientos, que le dan una consistencia muy superior a cualquier otro aspecto de la vida humana.

Esta fuente de creatividad cultural tiene muchos niveles. Primero —sin que sea ninguna referencia temporal sino expositiva— el trato mismo con la muerte que llega o ha llegado; segundo, el cuidado de los muertos en los que se hace presente su mundo; tercero, el delineamiento de esa «vida» donde están los muertos; cuarto, la relación de esa vida o de ese mundo con el mundo de los vivos y que puede ser más o menos intensa, más o menos cercana.

No creo que me aleje mucho de la verdad si relaciono todo esto con lo que se suele entender por *religión*. No quiero asegurar, porque no estoy en situación de hacerlo, que la religión proceda del conocimiento de la muerte; lo que sí me parece obvio es que sólo por la muerte tenemos acceso a la dimensión más allá de la vida, a la dimensión de los muertos, y que una gran parte de la religión saca su contenido del conocimiento de esa dimensión.

Alrededor de la de la muerte se genera, en primer lugar, una *cultura práctica*: la cultura determina cómo comportarnos con la muerte que ha llegado; cómo resolver el cambio experimentado en una comunidad con una muerte, al nivel que sea. El *duelo* es una de las grandes instituciones culturales; por él vemos qué inmensa es la creatividad cultural y, paralelamente, la variedad de las culturas, al igual que la riqueza de los recursos para integrar a las perso-

nas que se sienten especialmente afectadas por la pérdida de una vida muy cercana, como es el caso de las viudas. Marcial Gondar (1991; Gondar-San Martín, 1980, 73 ss.) ha estudiado este aspecto referido a Galicia, si bien toda comunidad regula ese tipo de comportamientos.

Esta cultura práctica en torno a la muerte dispone también de elementos técnicos y de una muy rica y omnipresente cultura ideal, a la que nos referimos con bastante asiduidad, por no decir continuamente, porque muchas veces en ese mundo se sitúa la explicación y justificación de lo que ocurre en nuestro mundo. Esa cultura ideal relacionada con el mundo que se nos abre con los muertos constituye el núcleo de los mitos de una comunidad o de la cultura de esa comunidad. Como puede comprenderse fácilmente, todo esto es parte del contenido de lo que se llama religión.

He hablado del conocimiento de la muerte como el *límite máximo*; mas toda la vida humana está atravesada por límites. Es tentador pensar que sólo podemos establecer límites porque conocemos el límite máximo: la muerte. Lo cierto es que los límites que atraviesan la vida humana siempre tienen cierto aire de cercanía a la contraposición vida/muerte y por eso el conocimiento de esos límites reproduce, en cierta medida, los elementos básicos de la cultura práctica centrada en torno a la muerte. Así el cambio de una situación social a otra siempre implica cierta vivencia de la muerte de una vida anterior para pasar a otra. Todos esos pasos suelen estar altamente regulados por la cultura.

5. El ser humano en relación a lo posible: el juego

Prácticamente la totalidad de la cultura humana transcurre en los escenarios que hemos comentado, el trabajo, la generatividad, convivencia y permanencia del grupo, y experiencia de los límites, la muerte. Pero aún nos queda un elemento decisivo de toda vida humana, que en alguna medida está también anunciado en el escenario anterior; porque decíamos que el mundo de los muertos, al que tenemos acceso por la muerte, es un mundo que sólo por la fantasía podemos poblar. No nos había salido antes la fantasía; sin embargo, parece que actúa en la vida humana con más reiteración que la mencionada antes. En la cultura, ya lo sabemos, se genera una trascendencia o desbordamiento del presente. Todo elemento cultural lleva en sí una «representificación», hace presente algo que no lo está. Al principio de este capítulo me refería a este aspecto como uno de los más destacados en lo cultural. Pues bien, existe en la vida humana una especial morosidad e insistencia en «explorar» las posibilidades de la «representificación».

Lo representificado puede presentarse con cualidades de la misma consistencia que lo real presente, o puede incluso estar presente; un recuerdo, por ejemplo, es un tipo de representificación; lo recordado se caracteriza por ser como lo actual, porque era actual cuando ocurrió; pero puede también independizarse de esa constricción de lo actual, puede liberarse de la necesidad y limitaciones de lo actual, de lo presente. Eso es la fantasía, la representificación de algo con elementos de lo presente, de lo actual pero *liberado de la constricción* que la vinculación a un espacio y tiempo concreto conlleva.

Pero esta posibilidad no afecta sólo al pasado, que por ser pasado ya se había liberado de la constricción del presente; la realidad misma presente, en la medida en que se abre al futuro, abre horizontes no constreñidos a un tiempo y espacio concretos. Más aún, el futuro, que se abre en el presente, goza siempre de un margen de indeterminación en el que anidan las posibilidades de la fantasía; la fantasía puede poblar el futuro, describir qué va a ser o puede ser el futuro, del cual una parte será presente, se actualizará, y otra parte quedará como «posible». Más aún, esa situación hace que el presente esté habitado por lo posible. Lo presente es, en efecto, un haz de posibilidades.

Esta característica de la vida humana es la que nos queda por explorar, porque en ella se asienta todo un enorme campo de creatividad cultural tan decisivo que para algunos, como Huizinga, es nada menos que el lugar donde brota la cultura humana. Éste es el sentido de su conocida obra *Homo ludens* (1968, 8), de la que él dice expresamente que uno de sus objetivos es mostrar que «la cultura surge en forma de juego» (ob. cit., 63).

El juego es, de todas maneras, un fenómeno curioso, ignorado por la filosofía oficial, porque es una «cosa de niños», *paidiá,* como llaman los griegos al conjunto de los juegos (ver Huizinga, ob. cit., 45). Pero además es un fenómeno difícil de abarcar en una mirada y unificar en una definición. Incluso su denominación usual en el lenguaje popular ha tenido problemas con él; y eso es debido a que no había una orientación precisa hacia ese fenómeno. De todas maneras, hay dos pilares importantes que deberían haber llamado un poco más la atención de la filosofía contemporánea: la postura de Platón, que condena un tipo de juegos, y la tesis de Nietzsche, que le da un rango ideal pues el *niño que juega* es la superación de las etapas del camello y del león. Frente al mundo platónico sin juego, el mundo ideal de Nietzsche es juego. Por otro lado, uno de los caracteres fundamentales de la configuración de la cultura contemporánea es el rasgo de su universalidad, el de estar abierta a todos los grupos particulares; por tanto, el hecho de que en ella participen todos los grupos particulares, siendo por ello una cultura verdaderamente universal. Este carácter universal de la cultura contemporánea se da en gran medida a caballo de la universalización de los deportes y la música, ambos «juegos». Por eso deberíamos tomarnos en serio la cuestión del juego. No iba desacertado Ortega cuando decía que la farsa es «una de las vísceras de que vive nuestra vida» (Ortega, 1995, 89).

Ese magnífico intérprete de nuestro mundo que es Umberto Eco, en su novela *El nombre de la rosa*, captó con gran precisión, en la incapacidad de admitir la risa, toda la esencia de la época inspirada por la filosofía medieval. La risa es la expresión máxima del temple propio del juego; frente a la serie-

dad de la vida, el juego debe fomentar o favorecer el temple jovial, la alegría, cuyo grado máximo es la risa. Es obvio que uno puede jugar de modo muy serio, pero la seriedad no es sino la antesala de la tensión ante el desenlace del juego, que explota con toda su fuerza cuando el desenlace es favorable. No hay que olvidar que 'jovial' significa temple propio del día de Júpiter, del día *festivo*. Pues bien, en un mundo en que todo es serio no cabe la risa. Por eso en la filosofía escolástica, ajustada a la historia de la salvación de la economía cristiana, no caben juego ni risa; por ello tanto aquella filosofía como esta historia muestran un aire un tanto anacrónico en un presente en el que el juego, como espectáculo o como ejercicio, se ha convertido en uno de los pivotes del mundo. Se puede citar a este respecto la actitud de los romanos frente a los actores, inhabilitados como sujetos plenos, actitud tan asumida por la jerarquía cristiana posterior que los clérigos hasta 1983 han tenido prohibido asistir a espectáculos, lo que es normal porque en el teatro, aunque sea en representación o juego, se transgrede los Mandamientos de Dios (ver Choza, 2002, 246).

Ya hemos dicho que el juego se enraíza en el hecho de que la realidad está habitada por un haz de posibilidades. Y aunque no es éste el lugar para ofrecer una definición rigurosa de juego, debemos dar algunas indicaciones. Según Huizinga, el juego «es una acción libre ejecutada 'como si' y sentida como situada fuera de la vida corriente [...] que se desarrolla en un orden sometido a reglas» (ob. cit., 26). Fink cita como características del juego, el ser un lugar de felicidad —*oasis de la felicidad*, se titula su primer libro sobre el juego—, tener un sentido, es decir, darse en él una acción humana, un episodio de la vida humana, el implicar una comunidad, someterse a reglas y por lo general utilizar algún elemento material, un juguete (1957, 27 ss.). Para nosotros lo más importante es que en esa realidad material se finge otra realidad en la que nos situamos; por eso en el juego estamos en un escenario distinto del real. Por ejemplo, el escenario del teatro no es tal sino una habitación donde los actores viven una escena de la vida, no de su vida real, sino de la vida fingida. Por eso en el juego nos liberamos de la realidad y de esa manera «disfrutamos de la posibilidad de recuperar las posibilidades perdidas» (Fink, 1960, 79). El juego es, en definitiva, un trato con lo posible. El juego es tomar cualquier realidad como representación de una posibilidad y ejecutar esa posibilidad «como si» fuera la realidad; por eso el juego es también una representificación. Por ejemplo, en un tablero podemos establecer el campo de batalla de dos ejércitos, como ocurre en el ajedrez.

A poco que observemos, veremos que jugamos a todo lo demás. Toda la vida es tema del juego. Se juega a trabajar, a amar, a luchar, a morir o matar y, por supuesto, se puede jugar a jugar, por ejemplo, en una pieza teatral se puede jugar al ajedrez, o representar una actuación teatral, por ejemplo, *El retablo de las maravillas* de Cervantes. En todos estos juegos estamos en la realidad pero viéndola «libremente» en otra dimensión y, de este modo, *liberados de la constricción del presente*. Por eso la esencia del juego es la «liberación» fantasiosa del presente. El juego nos hace libres, en él superamos la dura realidad, esa realidad que nos atenaza y no permite que sea más de lo que es. En este sentido se puede entender la actuación de la fantasía en el mundo de los muertos: como ese mundo no está definido por la realidad, la fantasía puede actuar en él libremente, pintando un mundo en el que nos libramos de las cadenas del presente.

Hay muchas formas de llevar a cabo esta «liberación» del presente. En general, en los juegos de representación, en el teatro en todas sus modalidades. Éste sobre todo era el tipo de juego que Platón quería prohibir, pues no le parecía ideal que la educación se hiciera fundamentalmente en el teatro, como había ocurrido en la Grecia clásica (Jaeger, 1967, 253). Platón exige mirar lo esencial y no lo que sólo es una participación en lo esencial. Por eso, frente al teatro, reivindica la filosofía. En general, la utilización del lenguaje para describir otros mundos es un ejercicio de la libertad; la creación poética parte de la ruptura de los significados usuales para crear un mundo nuevo (Ortega, O.C. VI, 262; San Martín, 1998, 144). La creación artística, en general, rompe los moldes restrictivos del presente y así nos puede dar la esencia de la realidad, una esencia que se manifiesta sólo parcialmente en la realidad. Por eso hay que liberar la realidad de los marcos reales que la constriñen. No menos juego es la experimentación con los sonidos, producidos de muchas maneras, creando mundos sonoros fantásticos, el mundo de la música.

En qué medida toda esta experimentación que trasciende el presente hacia un mundo irreal, posible, pero que nos puede dar la entraña del mundo real, produce lo que llamamos goce estético es una pregunta muy posterior; lo que sí produce es una sensación de alivio, de libertad, de liberación de lo que es.

La fuerza motivadora de esta liberación o el deseo de liberación que anida en la vida humana se comprende fácilmente con dos consideraciones. Primera, ese deseo constituye en una gran medida la fuente que moldea el mundo de los muertos. El contenido de muchas religiones depende de esta fuerza motivadora. Pero, segundo, el enorme éxito de los llamados «juegos de azar» proviene de la misma fuerza motivadora, que consiste en apostar contra el azar una pequeña cantidad cuya pérdida no nos cambia nada la vida, para poder cambiarla radicalmente. Jugando a la lotería se despliega como posibilidad la liberación radical de lo que realmente somos. Como esa liberación sólo es posible con un golpe de suerte, apostamos para que se nos dé ese golpe de suerte.

Siendo, por tanto, el ámbito de juego, como trato con lo posible, tan importante, es normal que en ese ámbito se condense una gran parte de la creatividad cultural. Además, muchos de los elementos que nos han salido en el capítulo anterior están en íntima conexión con el juego; los límites internos de la vida participan en gran medida de elementos lúdicos (Huizinga, ob. cit., 28).

En general jugamos con los otros; los solitarios no son más que una sustitución del juego normal de cartas, que es comunitario; y si jugamos con otros es porque siempre estamos en comunidad. La exploración de las posibilidades es comunitaria o para la comunidad. Por eso la comunidad tiene sus juegos; en principio ya ha decidido qué juegos jugar, qué tipo de arte impulsar, que tipo de música tocar, etc. Unas veces depende de las posibilidades técnicas, otras de la tradición, muchas veces de la invención de un individuo, que ha inventado un juego que ha sido asumido como una actividad. Como la capacidad liberadora del juego es tan grande, a la sociedad le interesa especialmente controlarlo, regularlo, situarlo en sus límites precisos. Por eso el juego es, en su conjunto, uno de los núcleos fundamentales de la creatividad cultural. En él predomina la cultura práctica. La cultura ideal, muy fuerte en el caso de la literatura, está subordinada a la representación de retazos de vida práctica posible; cultura técnica sólo existe la imprescindible para la representación como tal; en la pintura la cultura técnica es un medio para mostrar lo pretendido; incluso una vez realizado el cuadro, la cultura técnica prácticamente ha desaparecido, y nuestra intención va a lo que vemos en el cuadro; esa visión, entendiendo por tal un comportamiento autónomo, es lo perseguido por el artista; esa visión imposible en la vida ordinaria es el objetivo del pintor. En el cuadro nos liberamos del modo de ver ordinario, sometido a los intereses de la vida cotidiana, cuyo tráfago tenemos que interrumpir para ver un paisaje como tal.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Desgraciadamente sobre los temas de este capítulo no se pueden recomendar muchos textos porque son escasos los autores que abordan estos temas desde una perspectiva filosófica. Personalmente recomendaría partes del libro de Carlos París, ya citado en el texto, porque es el único que, en mi opinión, llega a establecer diferencias específicas entre los diversos tipos de cultura. Husserl, que es el primero que ha sido capaz de distinguir los objetos culturales según la forma en que el sentido les era inherente, lo hace en textos de difícil acceso en castellano. Su texto más importante al respecto, *El origen de la geometría*, aún no está accesible de modo fácil en español, sí lo es en otros idiomas de nuestro entorno. Ahora hay una edición en español en *Areté*, la revista de filosofía de la Universidad Católica de Lima. También aparece el tema en algunos §§ de *Experiencia y juicio*, libro que está traducido en México, pero que es difícil de adquirir en castellano. En cuanto a los temas de la división de las capas de la cultura en Gustavo Bueno, todo aparece en su libro *El mito de la cultura*.

Las obras de Fink no están traducidas al castellano, sólo la citada en el texto, del seminario sobre Heráclito, en Alianza Editorial. En la misma editorial está el libro de Huizinga *Homo ludens*. También sería una lectura muy provechosa la magnífica conferencia de Ortega «Idea del teatro», publicada en *Ideas sobre el teatro y la novela*, o en OC, VII, pp. 441 ss.

No resultaría desdeñable acercarse a la interpretación que Kojève hace de Hegel, el primer filósofo que desentraña, en su *Fenomenología del espíritu*, el sentido y alcance de saberse mortales.

Los textos de Lévi-Strauss citados son conocidos para los estudiantes de antropología. La interpretación que aquí se ofrece podría servirles para una lectura más filosófica de sus textos.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Por qué la «cultura atributiva» y la «cultura distributiva» no son«tipos específicos» culturales?
2. ¿Qué papel juega la «representificación» en la definición de cultura?
3. ¿Por qué la cultura técnica es una cultura no étnica?
4. Explique brevemente esta frase: «La racionalidad aquí no está tanto en la legitimidad de lo sensible —lo que ocurre en el caso, por ejemplo, de un martillo— como en la legitimidad o valor de verdad del objeto ideal»
5. ¿Cuál es el soporte sensible de la cultura práctica?
6. ¿Por qué no valen ni el modelo de Harris ni el de Gustavo Bueno para descubrir los escenarios culturales?
7. ¿Por qué el ser humano no es mortal como los otros animales? ¿Y qué consecuencias tiene eso?
8. Explique la importancia del juego en el mundo actual.

Tema XII

Para una evaluación de la cultura: propuesta de un ideal de cultura

La cultura es el sistema por el cual interpretamos y valoramos el mundo, hasta el punto de que éste es resultado del sistema de preferencias de la sociedad, sistema que está inserto en la cultura. En la filosofía de la cultura nos las tenemos que haber con el mundo del valor, que, existiendo ya en el primer tipo de cultura, la cultura técnica, ya sabemos que dimana de la cultura práctica. Tanto una como otra, por otro lado, disponen de una cultura ideal, que, sedimentada en el lenguaje, atesora los conocimientos necesarios para clasificar el mundo, ordenarlo y utilizarlo en la cultura práctica. Ésta es aquello en aras de lo cual está la técnica y por tanto hace que la cultura técnica tenga un valor. El ser humano es un ser que se preocupa por su ser. Es obvio que su ser no está constituido por ninguno de los elementos que componen la mundanidad, por ninguno de los enseres. Si el ser humano se preocupa por su ser, no es que se preocupe de que los enseres estén bien, sino de aquella actividad final para la que esos enseres son necesarios. Se preocupa de llevar a cabo los objetivos que quiere alcanzar en su vida, y estos no son ya técnicos, sino prácticos. Es hora ya de abordar este punto.

Conviene, de todos modos, tener en cuenta las implicaciones de la cultura en este caso, pues no sólo regula nuestro comportamiento y nuestro conocimiento, y con ello nuestra manipulación de mundo, sino que nos regula a nosotros mismos. Esto es otra perspectiva sobre lo ya dicho en relación con el «genitivo subjetivo» y genitivo objetivo». En la frase 'somos sujetos de cultura', en el caso de la cultura técnica, nosotros tenemos la cultura, somos así el sujeto de la misma y ésta nuestro objeto (genitivo objetivo), pero en el caso de la cultura práctica el sujeto es configurado por la cultura, por tanto se trata de un genitivo subjetivo, yo soy objeto de la cultura, porque no es el mundo el cultivado, sino yo, y por tanto soy entonces resultado de la cultura; la cultura me hace. Y en la medida en que soy un ser que se preocupa por su ser, estoy diciendo que me preocupo por la cultura que me hace; la cultura es mi propio ser, en ella está previamente decidido lo que yo voy a aspirar a ser y lo que efectivamente voy a ser. Entonces, preocuparme por mi ser, lleva automáticamente a preocuparme por la cultura en que vivo, no en su aspecto técnico, sino en los modelos de ser humano que la cultura prescribe.

Mas nuestro objetivo principal no es sólo describir las estructuras axiológicas de la cultura, sino estudiar si en esas estructuras podemos detectar orientaciones para someter a «evaluación» a la misma estructura axiológica. Nuestro objetivo no es, pues, meramente ontológico neutral sino más bien comprometido. No nos interesa sólo decir que la cultura funciona con ideales, o lo que es lo mismo, que tiene una estructura axiológica, sino tratar de

sopesar o *ponderar* esos mismos ideales. Y aunque es un objetivo osado, ninguna filosofía de la cultura renuncia a él, aunque, por lo general, lo hagan de modo negativo. Casi todos los textos sobre la cultura tienen un apartado de «crítica de la cultura». Pero sólo desde una proyección de un aspecto positivo se puede hacer una evaluación crítica.

Tenemos, pues, varios objetivos. Sin ignorar el desprestigio de la «filosofía de los valores», para no volver a momentos superados deberemos aclarar de qué hablamos cuando insistimos en la *estructura axiológica de la cultura*. Segundo, si, de acuerdo al primer punto, sabemos que en la cultura existe una escala de valores, unos ideales, un sistema de preferencias, cabe preguntarse si entre esos valores reina un orden, si el sistema es verdaderamente una estructura ordenada. En tercer lugar, y partiendo de una respuesta afirmativa, nos esforzaremos por ofrecer una propuesta positiva sobre el *ideal de cultura*; es decir, apostamos claramente por la formulación de un *ideal de cultura* como polo orientador de la actividad cultural y, por tanto, de la vida social, diseñando la noción de una *cultura auténtica*, aquella, a saber, en la que se cumpliría el ideal de cultura.

I. LA ESTRUCTURA AXIOLÓGICA DE LA CULTURA

1. Los valores en la cultura técnica

Por la cultura interpretamos y valoramos el mundo. La cultura nos ofrece pautas de valoración. Así, el mundo tiene un valor cuantificable en precio. El hecho de que el dinero midiera el ajuste de las cosas, el valor de los enseres, era una prueba de en qué medida en la cultura existía un nivel axiológico. Ahora bien, si las cosas valen —y tienen un precio— podemos «compararlas», por tanto «comprarlas», sustituir unas por otras, sumar unas a otras etc. Las cosas del mundo están sometidas a una «lógica de los valores» tan consistente como la «lógica de la verdad». También en la valoración existe una «estructura racional», que diferencia la captación de un valor auténtico de la mera presunción de un valor. Puedo valorar una carretera como buena, pero al final de mi viaje puedo llegar a la conclusión de que mi apreciación era errónea, porque la carretera estaba en mal estado. El *juicio axiológico* (bueno, malo, adecuado, inadecuado) inicialmente positivo se mostró equivocado. Tratándose de enseres, de instrumentos, esto puede ser traducido en términos económicos. Por supuesto, los valores pueden ser sumados: dos casas valen más que una.

Ya sabemos que por estar la cultura técnica al servicio de la cultura práctica, el valor no le pertenece de modo autónomo, sino que se deriva del lugar que ocupa en la cultura práctica. Es muy posible que el rechazo de la filosofía de los valores provenga de la sustantivación que se produce al tomar la

cultura técnica, la mayor parte del mundo cultural sensible, como un mundo autónomo. Como éste es un mundo que vale y que tiene un precio, y el precio, por su parte, es una realidad omnipresente, puede parecer que la filosofía de los valores apoya una sustantivación de los mismos como entidades autónomas. La existencia, además, de una «lógica de los valores» contribuiría también a este carácter autónomo de los valores. Por eso, la crítica a la filosofía de los valores es a una concepción de los valores como entidades autónomas que se pegan a los seres de un modo místico dándoles una cualidad propia.

En este texto se rechaza esa sustantivación, es decir, toda filosofía de los valores que los considere como un nivel independiente de la realidad. Mas ese rechazo no quiere decir que se despoje a las cosas de su valor, que las cosas «no valgan» (Heidegger 1967b, 179). Los valores son dimensiones fundamentales del mundo, que rompen la monotonía de éste. Las cosas no tienen en el mundo el mismo lugar, unas nos atraen más que otras; así, en el mundo hay una estructura en la que las cosas están en distintos niveles; pero eso no significa que esa estructura le pertenezca al mundo de por sí.

La oposición de Heidegger a toda filosofía de los valores ha hecho que casi hayan desaparecido éstos del lenguaje filosófico. Pero la cuestión del valor o de la génesis de lo valioso está en el origen del pensamiento de Heidegger (Cfr. J. García Gainza, 1997), que se opone a la sustantivación del bien que la metafísica viene arrastrando desde Platón, sustituyéndola, como ya lo hemos visto, por el «en aras de», o por la «significatividad». Así sus discípulos pudieron creerse dispensados de leer *El capital*, que empieza distinguiendo en el mundo las cosas como *valores de uso* y *valores de cambio* y mostrando el proceso de «fetichización de la mercancía» cuando las cosas se convierten en meros valores de cambio, por tanto, en cosas para cambiar, al margen de su uso, por tanto independizándose de la vida humana.

En una filosofía de la cultura es imposible prescindir de la palabra valor, si la estructura del mundo sensible es una «estructura de ajuste», por tanto de «mayor» o «menor» ajuste, lo que significa que las cosas del mundo son mejores o peores para desempeñar la tarea a la que están destinadas. En su uso estamos valorando cualidades y ajustes, por tanto, haciendo uso de la categoría de valor. En *Ser y tiempo* el valor está implícito tanto en la categoría de «ajuste» como en la de *significatividad*. Si las cosas son significativas, hay diferenciales entre ellas, por tanto, valen más o menos. Si necesito un martillo y miro en mi caja de herramientas, inmediatamente se destaca el martillo adecuado frente a los no adecuados. El adecuado es el que encaja para lo que quiero, es el relevante, el significativo.

La percepción del mundo suele estar acompañada de una evaluación del estado de adecuación de las cosas para su uso, en el que siempre hay una evaluación de su posición en la escala de ajuste, en la cadena de remisiones, como algo sustituible o insustituible, de máximo, mediano o nulo valor, ade-

cuado o inadecuado. Pero en ningún caso esa valoración o evaluación queda separada de mis actividades, pues siempre es en vistas a lo que pretendo, a aquello para lo que lo evaluado estaba o está destinado. En la cultura técnica toda evaluación es la correspondiente a un *medio*, evaluando las cosas como los medios más o menos adecuados para llevar a cabo alguna tarea. Por eso tenemos que centrarnos en la cultura práctica.

2. La estructura axiológica en la cultura práctica: la vida como tendencia

Toda percepción en el mundo ordinario, que es el de los instrumentos, transmite una valoración, la preferencia de una cosa de acuerdo al estado de ajuste o adecuación que muestra en la cadena instrumental, pero en definitiva no se trata más que de una valoración de unos medios para unos *fines*, porque esos instrumentos están al servicio de unos fines. Ya sabemos que la cultura técnica, es decir, el conjunto del mundo como totalidad de remisiones, está al servicio del ser humano, del que proceden las fuentes del valor.

En efecto, ese ser del que el ser humano se cuida es la meta, el fin de toda la cultura técnica, el «en aras de» toda la cultura técnica. Hacemos o usamos una silla para sentarnos «en aras de» comer. Comer es la actividad que da «sentido», o en virtud de la cual valen los enseres que se usan en esa actividad. Sin la necesidad de comer, las ollas serían puros seres inertes. La fuente del valor es la actividad humana. Pero esto expresa una estructura interna de la vida humana, que aparece en la frase misma de Heidegger: «*el ser humano es un ente al que en su ser le va este mismo ser*» (1967a, 191/212; cursivas mías). Este «irle su ser» indica una separación entre el primer ser que hace que el ser humano sea un ente y el ser por el que se preocupa o del que se cuida. El objeto de la preocupación, el ser del que se preocupa, es un ser en la distancia del primer ser, al menos en la medida en que es objeto o tema de la preocupación. En todo caso, lo que la frase señera de Heidegger indica es que en el ser humano hay una fractura, hay una *diferencia* entre el ser del ente que es y el ser del que se preocupa. Dicho de otro modo, su ser está *diferido*, por eso hay *diferencia* (Stikkers, 1997, 137 ss.).

Para Husserl la vida humana está atravesada por una estructura tendencial, pues siempre queremos o buscamos algo; nuestro vivir siempre está con la vista puesta en algo; es un continuo hacer. La vida es una «tendencia». Decía Ortega que el ser humano es como un arquero que apunta a un blanco. Mas si esto es así, tendrá que haber un objeto de la tendencia o un blanco. Pues bien, el objeto fundamental de la tendencia es el ser humano mismo, su propio ser; es decir, el mantenerse en lo que es, el conservar su identidad. Como esta identidad, «lo que es», es siempre una identidad que incluye un desarrollo, un *proyecto de vida*, eso es precisamente lo que está propuesto como blanco del arquero o meta del *tender*, de la tendencia. Como lo ha formulado H. Rainer Sepp, comentando textos de Husserl de los años veinte, «el yo posee una tendencia esencial hacia la autoconservación» (1997, 39). Con esta tendencia a la autoconservación vincula Husserl la idea de persona y la de personalidad. La persona es el sujeto desde la perspectiva de las decisiones y tomas de postura de las que es responsable; por tanto, es el sujeto responsable de sus actos, es decir, el sujeto libre, que, aceptando una motivación, actúa. Esta persona tiene un estilo en la toma de decisiones. Ese estilo es la personalidad de uno y ahí está su identidad. Por tanto, personalidad es la unidad que resulta del estilo en la toma de partido y en las decisiones por parte de la persona. Para la identidad hace falta una continua referencia a uno mismo, una autoapercepción, un saber de nuestra propia vida.

De todo esto habla Husserl en los artículos sobre «Renovación», de 1922, para la revista japonesa *Kaizo*. La vida europea estaba hundida y la Ilustración fracasada, como se podía constatar por la Primera Gran Guerra. Era necesario volver a pensar la vida europea desde su raíz, y así poner las bases de una profunda renovación de esa vida. Además, el destino de Europa era el del mundo entero, porque los problemas de Europa se hacían patentes igualmente en otras partes del mundo. En ese contexto escribió Husserl los artículos mencionados. Desgraciadamente, estos artículos sólo hace unos años han sido conocidos y el año 2002 traducidos al español. En ellos expone Husserl, en una magnífica síntesis, su propuesta por un *ideal ético de cultura*. En el tercero de estos artículos hace un breve resumen de su punto de partida: lo que es la vida humana. Y dice aquí Husserl que a la esencia de la vida humana pertenece existir siempre en la forma de la tendencia, pero de la tendencia positiva, es decir, de la tendencia a la obtención o logro de valores positivos, porque el rechazo de los valores negativos, como, por ejemplo, evitar el dolor, es sólo un requisito o el paso para ponerse a la búsqueda de los valores positivos. Husserl seguirá las implicaciones de este presupuesto sobre lo que es la vida humana; presupuesto que es lo mismo que decir que la vida humana tiene una estructura «diferente», que en ella hay una «diferencia» radical entre lo que *es* y lo que *quiere ser*, pues eso es lo que significa interpretar la vida humana como una tendencia o, con la metáfora de Ortega, como un arquero.

Lo que uno quiere ser se remite al futuro, que es fuente constante de *decepción* (Cassirer, 1977, 87). Por eso esa estructura de la vida implica vivir siempre en la posibilidad del fracaso, bien por no poder lograr lo que se pretendía, bien porque eso que se pretendía no merecía la pena, con lo cual podemos tener la experiencia de la decepción o *desvalorización*, o una experiencia muy importante y, aunque sea una de las más frecuentes, difícil de interpretar: la experiencia del *aburrimiento*. Éste es para Husserl una muestra de que se echa en falta algo que desear y, por tanto, la constatación de que lo que se deseaba o se ha logrado *no merecía la pena*; o, como solemos decir: que no nos llena, que nos aburre. Por tanto, en la estructura tendencial de la vida hay una comprensión de lo que esos valores, esos fines, esas metas, representan en la propia vida. Y es que *la persona tiene siempre una visión*

sobre su propia vida. Por eso y por la experiencia a veces negativa sobre los propios logros, se procura tener claridad, evidencia sobre las propias metas, sobre la corrección de la propia vida. La estructura tendencial de la vida está, por tanto, acompañada de un *saber evaluativo* de la misma. Justo esta consideración sobre uno mismo, sobre la vida de uno mismo, esto es, la capacidad de autoconciencia, es lo que, en estos artículos, pone Husserl como el «punto de partida» (2002, 24). Pero no se trata de una autoconciencia teórica, sino de una autoconciencia evaluativa, ya que continuamente nos estamos valorando. Mas lo que valoramos es el lugar que ocupa nuestra vida en relación con las posibilidades que le asignamos. Valoramos todo lo referente a nuestra vida: los logros, nuestro carácter, nuestras capacidades, las posibilidades que tenemos, etc., es decir, el conocimiento de nuestro modo de estar en el mundo, considerado éste como nuestro ámbito de posibilidades. Nuestra vida siempre viene acompañada de una «apreciación» de cómo nos va en ella. Y esto es lo que toma Husserl como el punto de partida de sus reflexiones.

Desde esta estructura de la vida humana se comprende el siguiente paso fundamental para poder clarificar la estructura axiológica de la cultura. La autoobservación, o la visión que tenemos de nosotros mismos —la cual incluye una valoración sobre nosotros—, eso es lo que permite tomar como meta de la vida un objetivo global, o sea, un objetivo que afecta a la totalidad de la vida. En un momento determinado, al filo de la madurez, cada uno decide qué quiere ser en la vida, qué quiere lograr, por qué valores va a luchar, cuáles son sus objetivos personales. De esa manera cada uno propone una *regulación de su vida*, de su vida completa, decide qué hacer, a qué dedicarse. Lógicamente decide unas metas más o menos alejadas según el punto del que parta. Esa decisión de qué va a ser en la vida es uno de los momentos decisivos en la biografía de cada uno, aunque para los demás pueda pasar bastante desapercibido; incluso para uno mismo puede ser resultado de todo un proceso de maduración o reflexión que ocurre en momentos de intimidad y, por tanto, que no están al alcance de los demás. Ortega diría que ocurren en los momentos de *ensimismamiento* en los que la *vida está interrumpida* y reflexionamos sobre nosotros mismos. En esos momentos, decidimos «una autorregulación de toda la vida de la persona» (Husserl, ob. cit., 28).

Para esa toma de decisión se sopesa lo que valen determinadas metas o la realización de unos valores que se estima y que sólo de ese modo se pueden lograr. Al hablar así estamos aludiendo a las *profesiones*. Ya sabemos que las profesiones son los grandes marcos de decisión que nos vemos obligados a tomar al filo de la madurez. La opción por una profesión no es una cuestión baladí. En esa opción se decide la mayor parte de la vida de uno o de una: se decide su forma de vida, a saber, cómo va a transcurrir su vida. Cuando la persona opta por esa forma de vida es que, de acuerdo a una evaluación global sobre sus posibilidades y sobre las disponibilidades de su mundo opta por esa profesión. De entrada, con esa decisión se decide hacer un tipo de cosas. En adelante sabe qué tipo de comportamientos va a emprender, es decir, en

qué tipo de conducta práctica se va a implicar. Pues bien, indefectiblemente, detrás de su opción hay una preferencia por unos valores u otros.

Mas cuando decimos que hay una preferencia por unos valores estamos asegurando que una profesión implica elegir unos valores frente a otros. Ahora bien, la inmensa mayoría de las profesiones no son en ellas mismas un valor sino sólo un medio para «ganarse la vida», es decir, un medio que vale para obtener un dinero con el cual ocupar un lugar en la sociedad. No se busca la profesión como valor estimado por la persona sino como medio. El valor final está en lo que se pretende lograr con lo que se obtiene con la profesión. Toda profesión es una confesión de pertenencia, reconocerse como perteneciente a un grupo al que se «profesa»; pero detrás de la profesión no siempre hay una llamada especial a lo que supone esa profesión, diríamos que no toda profesión es por *vocación*.

Entre las profesiones ordinarias hay algunas a las que uno se dedica porque se siente atraído por lo que en esas profesiones se realiza. Por ejemplo, a uno le puede convocar o motivar, para tomar la gran decisión, dedicarse a curar a los demás, a defender o a planificar la sociedad, a desarrollar la ciencia, a crear arte; estas profesiones lo son entonces por vocación, por *llamarnos los valores* que en ellas se estiman y que nos llevan a decidir poner la vida a su servicio, es decir, a su logro. Uno decide entonces hacerse médico, enfermera o enfermero, o abogado. Los valores que están en juego son unas conductas prácticas, designadas por palabras como la solicitud, la piedad, la filantropía, que son todos ellos valores, pero no valores «abstractos». El deseo de curar a los demás y de evitar así el sufrimiento, lo que constituye la compasión, la solicitud, la piedad, son conductas prácticas que se estiman por encima de las opuestas y que pueden constituir los motivos por los que se elige, por ejemplo, la profesión de enfermera. Lo que en estos casos se elige es un modo de vida en el que se realizan esos valores, esos comportamientos estimados, valorados como superiores frente a otros.

Hay otras profesiones que apenas implican realización de valores en sí mismas, pues son sólo un medio para otras cosas. Cuando un joven de dieciocho años decide ponerse a trabajar, decide hacer algo que le aporte una cantidad de dinero con la cual adquirir los bienes que estime oportuno. El trabajo decidido no es más que un valor medial «para» otra cosa. Mas en estos casos, a los que hay que sumar todos aquellos de otras profesiones elegidas no por «vocación» sino porque con ellas se gana mucho o más dinero, el *valor es realmente el dinero*, y lo que se puede comprar por medio de él; y no olvidemos que lo que se puede comprar es lo que tiene un valor cuantitativo, un precio, lo que encaja fundamentalmente en lo que hemos descrito como cultura técnica, que sólo es medio. Entonces, la profesión es un medio para un medio, porque la cultura técnica es en sí misma un medio para el cumplimiento de actividades humanas, aunque muchas veces lo que está al final es el satisfacer una necesidad tal como adquirir una vivienda.

Pues bien, ya vimos al estudiar la cultura práctica que ésta aparece ordenada en los grandes grupos de *posición* y *profesión*. Ahora sabemos que detrás de las profesiones hay una opción por un modo de vida que es preferido porque en él se logran realizar unos valores estimados o un ideal humano, o porque en ellas se obtiene unos medios para obtener otros medios, por los cuales se satisfacen también unos objetivos personales. Es decir, detrás de toda conducta práctica, cuya regulación realiza la cultura, hay unos *ideales humanos*, puestos y preferidos directa o indirectamente. Dado que la cultura práctica aparece regulada en las profesiones y en las posiciones, lo que realmente regula y ofrece la cultura práctica es un abanico de ideales humanos, de ideales de formas de vida. El que elige el cuidado de la salud elige, o bien un ideal humano —el ideal del hombre o mujer solícitos por evitar el dolor o la enfermedad, poniendo como su ideal humano el del ser humano sano y como su valor práctico el de procurar llevar a las personas a ese ideal—, o sencillamente lo que prefiere es el hecho de que, por ejemplo, con la medicina se gana mucho dinero y se tiene un estatus social alto. Lo que, por tanto, nos da la cultura en las profesiones son ideales humanos, es decir, valores ofrecidos a los individuos a través de su encuadre en las profesiones y en las posiciones sociales.

No es necesario detenerse mucho en las *posiciones* porque es sabido que la sociedad también ofrece las posiciones sociales de una manera jerarquizada según la edad, aunque esa jerarquización sea muy flexible. La jerarquización de las posiciones no es arbitraria, sino que mantiene una lógica con la propia estructura de la reproducción social. Todo individuo debe hacerse adulto, es decir, tiene que madurar para ser apto para reproducir la sociedad laboral y biológicamente. Así la sociedad le impele valorativamente a tomar estado, a adoptar una profesión y a fundar una familia.

En conclusión, la cultura práctica de una sociedad está atravesada por una estructura axiológica de preferencias generales en relación con los estados o posiciones que en ella hay que ocupar y por las propuestas de unos ideales humanos representados fundamentalmente en las profesiones que en esa cultura se ofrecen como modos de vida.

3. Carácter axiológico de la cultura ideal

Pero aún nos queda considerar el carácter axiológico de la cultura ideal, de ese conjunto de objetos ideales, encadenados o no a una experiencia fáctica, establecidos, descubiertos o instaurados en un grupo en un momento determinado. Uno de los temas más complejos en la filosofía de la cultura es el de su relación al lenguaje y al conocimiento. En la propuesta de las páginas anteriores hay pistas suficientes para tratar el asunto con ciertas garantías. Conocimiento lo hay en todos los ámbitos de la cultura. Al preguntar por el carácter axiológico de la cultura ideal no planteamos un problema específico

referido al conocimiento en general, dado que éste es propio de toda cultura desde el momento en que la cultura implica siempre un elemento sensible y una remisión representificadora de otros elementos.

Cuando mencionaba los objetos ideales encadenados o no encadenados, el objeto león, o la palabra 'león', o las obras literarias, los objetos artísticos y científicos, estaba poniendo ejemplos de todo un amplísimo reino, que he llamado el de la *cultura ideal* y que abarca la totalidad de los llamados «conocimientos» disponibles en una cultura aunque no vinculados a la *acción concreta*. Ahí está su carácter de objetos ideales. El lenguaje está vinculado a la acción técnica y a la cultura práctica; pero además de esta conexión, que entraría en lo que se suele llamar la función *pragmática* del lenguaje, éste tiene una función autónoma *semántica* y *apofántica* independiente, que consiste en designar esos objetos ideales, esos sentidos que se constituyen como entidades ideales referidas en múltiples experiencias. Por ejemplo, la palabra 'león' designa el objeto león como unidad ideal cuyo sentido está descrito por la red de conexiones semánticas propias de ese lenguaje y que son parte del sistema de clasificación del mundo. El objeto león es parte del saber enciclopédico propio de la tradición cultural y que uno aprende al aprender a hablar. Aprender a hablar es aprender a designar las cosas de las cadenas de remisiones de uso técnico y aprender un saber enciclopédico sobre el mundo (Sperber, 1974, 103), un sistema de clasificación del mundo, de las realidades que lo constituyen.

Lo mismo pasa con las palabras del lenguaje. Uno no aprende la unidad ideal 'león' sino el tipo lingüístico al que pertenece, que queda definido por la posición que puede ocupar en el lenguaje. Quiero decir que 'león' no es una unidad definible por sí, ni en cuanto a su objeto ni como elemento lingüístico; en el primer caso nos las estamos habiendo con el saber enciclopédico mientras que en el otro, con la competencia lingüística. En ambos casos se trata, además, de una descripción del mundo y de una competencia expresiva que muy posiblemente pudieron estar en su momento muy vinculados, bien a la cultura técnica, bien a la cultura práctica, pero que en sentido estricto no les pertenece.

La clasificación del mundo puede surgir del modo como los individuos o los grupos se ven entre sí, por ejemplo, como lo hemos dicho ya, como dadores o receptores de esposas. Es decir, en su clasificación en dos mitades, una comunidad puede determinar el modo de conducta práctica de sus miembros, ya que no se comportan del mismo modo con los pertenecientes a una parte que con los que son de la otra. Estos sistemas de clasificación social muy bien pudieron preceder a los de clasificación del mundo, como lo han mostrado E. Durkheim y M. Maus (1971, 40 ss.). Pero lo cierto es que esos sistemas terminan remitiendo a unidades de experiencia repetible, con lo que se convierten en objetos ideales de multiplicidad de experiencias que no los multiplican, y así se independizan de cualquier praxis, adquiriendo entidad por sí. Valen por sí mismos, no en función de una acción.

Pero la clasificación del mundo o el saber enciclopédico sobre el mundo se refiere también a nosotros mismos o a nuestras vivencias, por ejemplo, a las emociones. Pensemos en las distinciones que el lenguaje establece entre temor, pavor, pánico, miedo, horror, susto, sorpresa, angustia e inquietud. Todas estas clasificaciones de las emociones debieron de surgir de necesidades prácticas, pero se sedimentan en el lenguaje pasando a ser unos «tipos ideales», elementos de un saber enciclopédico que se transmite con el lenguaje al margen de las necesidades prácticas. Lo mismo pasa con los otros objetos ideales, los de la ciencia, que pudieron surgir también de necesidades prácticas, pero que, una vez establecidas sus características ideales, son objetos que adquieren una consistencia propia más allá de cualquier necesidad práctica.

Pues bien, en la descripción precedente se pueden atisbar algunos aspectos axiológicos importantes. Primero, por lo general, la *cultura ideal* tuvo su origen en la práctica; los conocimientos eran elementos mediadores necesarios en la acción técnica o práctica; para actuar era imprescindible tener algún conocimiento de las características de las cosas. En ese sentido ya tenemos un valor medial indiscutible. Segundo, la independencia en relación con la práctica que la cultura ideal conlleva implica la génesis de dos elementos más de valoración. Uno, el que proviene de la estructura intencional que caracteriza a la experiencia en que ese objeto ideal aparece o es conocido, que está dotada de una diferencia entre dos modos de referencia a la unidad ideal: como solamente aludida o como efectivamente dada. En este segundo caso, lo efectivamente dado se muestra en su propia carne, respecto a él tomamos partido, que para el que lo toma constituye un punto de referencia fundamental, constituye un «valor adquirido»; ese objeto tiene en ese caso un valor de verdad. De hecho, la creación cultural, en todos los terrenos, suele ser una experiencia de ese tipo, por eso en ella se trata de valores adquiridos. Cuando ya ha pasado el momento de la experiencia creadora seguimos usando esos «valores adquiridos» sin volver a las fuentes de los que tomaron su valor de verdad, pero dándolas por supuestas. Detrás de las clasificaciones lingüísticas ha habido una experiencia originaria que supuso la adquisición válida de un conocimiento sedimentado en el lenguaje.

Pero aún hay otro elemento axiológico fundamental. Es cierto que el saber enciclopédico y las clasificaciones lingüísticas, como lo hemos dicho, provienen de las necesidades prácticas, ya que antes de todo —como se reconoce en el pensamiento contemporáneo occidental al menos desde Fichte—, está la acción, la praxis. Es la praxis la que lleva a la teoría, como muy bien dejó escrito Husserl a lo largo de sus numerosos trabajos sobre la génesis de la filosofía y la ciencia. Aunque éstas son también un tipo de praxis, una praxis teórica, tienen la característica de suspender la otra praxis, la praxis ordinaria. Pues bien, el desarrollo del saber enciclopédico, desvinculado en principio de la praxis, es fundamental para la misma praxis. Es más, precisamente de la riqueza del saber enciclopédico dependerá la seguridad de la propia praxis. Ésta es la experiencia histórica que hace que el *saber*, la *cultura ideal*, además del valor que tiene en sí misma por la donación que en ella pueda haber de objetos en sí mismos, tiene también un importantísimo valor añadido en la vida humana en la función que puede y ha solido representar en relación con la praxis para satisfacer necesidades vitales. Justo en este sentido, el saber y su desarrollo tienen un gran valor económico.

II. EL COMPORTAMIENTO ÉTICO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL IDEAL DE CULTURA

Una vez que hemos visto hasta qué punto la cultura incorpora rasgos valorativos es necesario dar un paso más, con el fin de determinar si en esa estructura axiológica hay elementos a los que podamos asignar un valor superior a otro. Nuestra meta es tratar de establecer un *ideal de cultura*, que solo podemos buscar en la cultura práctica, pues las otras sólo son medios. El valor de la cultura ideal como valor autónomo, por ejemplo como valor de verdad, sólo sería defendible en cuanto enriquece a las personas. Ahora bien, de la cultura práctica sólo hemos dicho que toda sociedad establece una jerarquía en ciertas posiciones, y respecto a las profesiones, sólo hemos explicado la función que cumplen en la cultura y en la sociedad, y que en ellas se transmite un *ideal humano*, pero nada se ha comentado sobre la posibilidad de establecer jerarquías entre los ideales humanos trasmitidos por las profesiones. Nuestro objetivo, ahora, es ver si podemos establecer alguna jerarquía entre esos ideales, y por tanto entre las profesiones, o si podemos utilizarlas de alguna manera como criterio para buscar entre ellas el ideal regulador de cultura que nos sirva para medir las culturas.

1. La profesión no es criterio para el ideal de cultura

Pues bien, es fácil darse cuenta de que desde las profesiones o posiciones no puedo avanzar mucho, por la sencilla razón de que la profesión o cualquiera de las posiciones estimadas o desestimadas por la sociedad y, por tanto, situadas en un lugar determinado de la estructura axiológica de la cultura, no afectan más que a una parte de la vida, por muy importante que ésta sea, y, por tanto, que un ideal humano establecido sobre la base de que una profesión puede ser declarada como ideal y las restantes ser comparadas con ella, no vale, porque, en ningún caso, ni una profesión ni una posición abarcan la totalidad de la vida.

Un padre excelente, ideal en cuanto tal padre, no puede ser un ideal humano superior en el que todas los otros ideales se midieran, porque ése no es necesariamente un ideal humano para todos los individuos de esa sociedad y, yendo más allá, el ideal humano que merezca la pena promocionar. Uno

puede ser un padre excelente, pero, a la vez, un pésimo ciudadano, un pésimo trabajador o sencillamente una mala persona o un criminal. Ahora bien, lo mismo nos pasa con cualquier otra profesión: la profesión, por más abarcadora que sea de la vida, es decir, por más fuerza reguladora de la vida que suponga, nunca abarcará la totalidad de la vida; por eso no puede ser el criterio para establecer un posible ideal humano o un posible ideal cultural. Eso no quiere decir que no haya profesiones en las que resulte realmente difícil cumplir algún ideal humano como el núcleo de la cultura auténtica; pero todo esto significa que las profesiones no son medidas por sí mismas sino por cumplir más o menos el ideal o los ideales humanos.

Pues bien, en el artículo antes citado, Husserl pretende establecer los criterios de un ideal humano absoluto que sirva para evaluar a las personas y a las culturas según su cumplimiento o acercamiento a ese ideal. Si ese ideal existiera, nos mediría a las personas y a las culturas según nos acerquemos individualmente a él, y según la estructura axiológica de las culturas se aproxime al mismo. ¿Qué se quiere decir? En los individuos y en las culturas existe una estructura axiológica, en la que hay un orden, la cultura técnica y la cultura ideal están al servicio de la cultura práctica. Nos tenemos que centrar, entonces, en ésta. Culturalmente tenemos aquí las profesiones y las posiciones, pero decimos que ninguna me ofrece un ideal con el que medir, pues, por más amplias que sean, son sectoriales, no regulan la totalidad de la vida. Por más que la profesión de enfermera o de profesor afecte y regule la vida de esas personas, no toda acción de sus vidas queda sometida a esas profesiones. La profesión sólo regula las actividades profesionales. La profesión únicamente nos da lo que debemos hacer en el marco profesional. Por tanto, para hallar el ideal que buscamos necesitamos algún comportamiento, o pauta de comportamiento, que sea universal, que afecte a la totalidad de la vida, o que toda la cultura pueda medirse con él.

Pues bien, en las conductas que aceptamos por la profesión o la posición nos movemos dentro de cierta ingenuidad, porque aceptamos las tareas exigidas por la profesión o la posición sin dudar de si los valores en ellas supuestos son valores «definitivos», inmunes a la crítica, suficientes para garantizar que en esa profesión se está realizando un valor humano absoluto o superior y que los esfuerzos que le hemos dedicado han merecido la pena. Hay, sin embargo, posiciones o profesiones que algo nos orientan en la dirección de la búsqueda. Por ejemplo, la posición de ser madre, que tiene un marco de actuación muy preciso en aras del bien de sus hijos siempre y en todo lugar, es para ella un valor absoluto, y que muy bien podría valer como ideal para todo. No quiero decir que en todo momento nos debiéramos comportar como una madre con sus hijos, sino que ahí tenemos una dirección de búsqueda. Otra es la de las profesiones que buscan el bien directo de los demás, las profesiones del área de la salud y del área de la educación son profesiones que parecen tener en sí mismas un valor absoluto, nunca serán desvalorizadas, por mal que a uno le vaya no se arrepentirá nunca de haber dedicado el tiempo al beneficio de los demás, y si lo hace, es que elige el mal para los demás, elige un valor negativo.

Pero, muchas veces, en la decisión por una determinada profesión se ve claramente que no pretendemos cumplir un ideal humano absoluto, que ni siquiera consideramos hasta qué punto vamos a conseguir con esa profesión una plenitud humana, hay por tanto una ingenuidad que puede llevar a una decepción respecto a las expectativas de esa profesión como ideal. En la profesión no tenemos ninguna garantía de que, logrados los objetivos profesionales, el trabajo dedicado a ellos no sea inútil. En cualquier profesión podemos encontrarnos con el sentimiento de fracaso. Puede ocurrir, además, que uno triunfe profesionalmente pero no por haber cumplido los objetivos que se había propuesto y que orientó su decisión. Por contra, si cumple el objetivo profesional de ayudar a los demás, comprueba que esta meta es la que sigue dando sentido a su vida. Esto nos indica que, por encima del éxito o logros profesionales, hay siempre una conciencia, una evaluación distinta de la profesión como tal que se refiere a valores que no coinciden exactamente con los de la propia profesión. La razón de esto es que en esas posibilidades está en juego la propia vida. En realidad sabemos perfectamente que nuestra plenitud no se ventila necesariamente en el éxito profesional.

2. La conciencia moral como base para la definición del ideal de cultura

Una vez vistos estos preámbulos, vamos a intentar avanzar un poco. Voy a exponer la argumentación de Husserl por ser la que más a mano tengo, pero seguro que otros propondrían otra a partir de otro autor. El núcleo es que sólo un comportamiento que implique en sí mismo la garantía de inmunidad frente a posibles desvalorizaciones, puede proponerse como el núcleo del ideal de conducta, y sólo ese comportamiento es el que ha de medir a todos los demás. Ese comportamiento es el comportamiento ético.

Vamos a partir de la consideración de cómo somos. En nuestra vida tendemos a alcanzar una vida plenamente cumplida y, por tanto, satisfecha, perfecta. El sentimiento que ahí se genera es la felicidad. Todos queremos ser felices y para ello utilizamos las posibilidades que el medio social pone a nuestro alcance, una determinada tradición, en la que se incluye una cultura técnica y unas profesiones y posiciones concretas, es decir, unos marcos de actuación predeterminados que utilizaremos con ese objetivo. Pero la experiencia penosa de la desvalorización y la consiguiente decepción implica una «preocupación acuciante» (*bedrängende Sorge*) (Husserl, 2002, 31; Hua XXVII, 31, lín. 12) por aspirar a unos valores o metas seguras, a salvo de las desvalorizaciones, y que me den la garantía de que su logro es inmune a la penosa experiencia de que no ha valido la pena.

En realidad, esto que acabamos de exponer era el punto de partida de Husserl, al que aludíamos en la sección anterior. La estructura tendencial de la vida humana no es hacia la verdad sino hacia la autoconservación, en la que se incluye la identidad del individuo, es decir, la permanencia de sus objetivos y su logro. Y es ahí, en esa tendencia donde, teniendo en cuenta las frecuentes decepciones, se enraíza la preocupación. *Preocupación, satisfacción y decepción* son las tres palabras claves que se conjugan con la característica de la vida humana de ser tendencia o, según Ortega, de apuntar a un blanco. *En esa estructura se configura el ideal de una vida ética como el ideal que mide todos los otros ideales*.

Las metas de la vida, los valores a cuya realización tendemos, no son independientes unos de los otros. La vida es vida activa, es decir, tendencia a algo. El algo al que se tiende en cada momento está en relación con los objetivos de otros momentos. Entre los objetos deseados por estimados hay una o múltiples relaciones. Si yo quiero escribir un libro tengo que efectuar una serie ordenada de acciones sometidas al objetivo final. Pero a veces los valores son concurrentes; yo puedo querer escribir un libro, pero a la vez debo ser docente. Investigación directa y docencia, por ejemplo, en los primeros cursos de universidad, en los que hay que exponer el saber ya instituido, pueden concurrir y oponerse. Hay casos en que el valor superior puede absorber al inferior; pero hay otras veces en que sencillamente pueden concurrir y oponerse. De todas maneras la lógica de la elección implica elegir lo mejor.

Pero la satisfacción y la felicidad no se logra con la obtención o realización de un valor, sino «con la certeza de una satisfacción que dure lo máximamente posible en la totalidad de la vida». Es decir, la vida plena no se consigue por haber logrado una meta parcial, sino sólo si se tiene

> «la certeza evidente de poder conducir la vida entera en la mayor medida posible en acciones coronadas por el éxito, acciones cuyos presupuestos y metas estuviesen asegurados frente a toda devaluación y revocación».

En definitiva, se trata de que estemos seguros de manera evidente de que no me voy a reprochar el haber hecho mi vida de ese modo (Husserl, ob. cit., 33).

Entonces, si ése es el criterio, ninguno de los grupos de cultura práctica que hemos citado aparece como autónomo. En realidad, la mayor parte de ellos son modos de «ganarse la vida», es decir, ante todo son formas de poder insertarse en la reproducción social y, una vez llegados a la madurez, poder cumplir con ese requisito social de participar en la vida social. Según la evaluación que en su momento se haga se tomará una decisión u otra; pero en principio la profesión es un modo de ganarse la vida. Y ahí es donde debemos empezar. Hay modos de vida más penosos que otros, que conllevan un esfuerzo y, por tanto, una tensión corporal o psíquica superior a otros; en ese sentido podrían representar un ideal inferior, un modo de vida inferior; a pesar de que ese modo todavía podría hacerse deseable si hubiera algún tipo de compensación. De todas maneras, el grado de satisfacción en la vida no depende

sólo del logro profesional o de cumplir satisfactoriamente lo que nuestra posición nos exige, pues la profesión y no menos la posición terminan siendo sólo una parte de la vida. La vida satisfecha (la felicidad) depende de otros muchos factores, entre los cuales la profesión es uno más, por muy importante que sea.

En realidad, el criterio global es que, teniendo en cuenta de cara al futuro las posibles decepciones que generen insatisfacción —decepciones que nos pueden hacer ver que nuestra vida no ha merecido la pena—, desde esa experiencia el *ideal de conducta práctica* no es una profesión u otra, una posición u otra, sino una acción que esté fundada en consideraciones evidentemente racionales que «comporten la garantía de su derecho» (ib.).

Esa experiencia de una acción que lleva incorporada la seguridad de haber actuado en justicia, en rectitud, en la posibilidad de responder de la acción, por tanto en plena responsabilidad, eso es la *conciencia moral*. Ya en otro lugar había dado de ella la siguiente definición: «relación retrospectiva y reflexiva como toma de postura anímica del yo en relación consigo mismo, que frecuentemente se convierte en un juicio sobre uno mismo», un juicio sobre el valor de nuestra propia vida (Hua VIII, 105). Una regulación de la vida desde esa experiencia moral va mucho más allá de la vida profesional y en realidad abarca *como posibilidad a toda la vida*. Así, el objetivo fundamental en la cultura práctica es configurar toda la vida «en el sentido de la razón». Aquí se diseña «la forma de vida humana ideal», que nace de la estructura de la vida humana, de la estructura tendencial, que tiende al cumplimiento, con la satisfacción y felicidad consiguientes, pero que está atravesada también por la preocupación de la desvalorización futura. Partiendo de ahí, el *ideal de vida humana* es actuar en la vida, en toda vida activa, persiguiendo «lo prácticamente racional en general y por mor sólo de su absoluto valor práctico», es decir, por metas que estén a salvo de desvalorizaciones futuras, porque el valor o la meta está dada en sí misma en su valor (ob. cit., 35).

Como ningún logro en la vida es autónomo, todo queda sometido y evaluado desde esa perspectiva, por tanto, todas las profesiones han de ser evaluadas desde este criterio, preguntándose en qué medida en ellas se puede cumplir ese objetivo de regular la vida desde principios racionales. Regir la vida desde principios racionales es someterla al imperativo categórico, el único imperativo categórico («debes hacer esto») que debe regir la vida humana, porque todos los demás son imperativos condicionales o hipotéticos («si quieres hacer esto, tienes que hacer aquello»), sometidos por tanto al categórico; éste es el que mide todas las demás decisiones. Husserl formula este imperativo del modo siguiente: «Sé un humano verdadero; conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia, una vida desde la razón práctica» (ob. cit., 38), por eso debemos decir que la cultura debe convertir la vida desde la razón en ideal, es decir, una vida cuyas metas se ofrezcan en un valor de modo intuitivo, de forma que esté asegurada frente a

desvalorizaciones futuras. Por eso encaja muy bien la fórmula de James Hart para describir la fenomenología de la cultura: de la racionalidad de la cultura a la cultura de la racionalidad (1992b).

Desde el momento en que el sujeto humano decide someter su vida a ese imperativo categórico, es sujeto de sus actos éticos, pero a la vez su vida se va haciendo una vida ética. Puesto que su vida es objeto de su acción, se va configurando a sí misma; por ello es sujeto y objeto de su tendencia. Sus actos son racionales y su vida está realizada racionalmente. En la medida en que esto es necesariamente un proceso desde estadios de imperfección o, al menos, desde momentos en los que el móvil no son valores inatacables por la decepción y en un proceso cuyo límite es la personalidad perfecta —meta ésta sólo situada en el infinito—, la vida humana es una «vida del método», del *método para convertirse en un ser humano ideal.* Por eso «la estructura ideal de la vida auténticamente humana se muestra como un 'panmetodismo'», según el cual toda la vida humana sólo puede llegar a la vida plena como «autogobierno y autocultura» (Husserl, ob. cit., 41).

3. El concepto individual ético de cultura

Si aquí estamos hablando de una autoconfiguración y autocultura, es porque ya contamos como fondo con un *concepto individual ético* de cultura. Cultura es aquí *autocultivo*; y lo autocultivado es la vida misma de uno, la vida que como vida activa está sometida a las reglas de la razón, de buscar objetivos, metas, valores sometidos a la crítica razonable sobre su legitimidad. Como esta vida es referente de todo lo que en ella está radicado, que es la totalidad de las cosas a las que la vida se refiere, todo eso

> «se somete, en medida cambiante según los individuos, a la voluntad y a una transformación orientada por metas. La totalidad de los bienes subjetivos (en especial, los bienes auténticos) logrados en las acciones personales (especialmente en las racionales) podría designarse como el *reino de su cultura individual* y, en especial, de su cultura auténtica. Él mismo es entonces a la vez sujeto de la cultura y objeto de la misma» (ob. cit., 43).

Aquí Husserl no sigue desarrollando más estos puntos. En realidad en su propuesta, como muy acertadamente dice H. R. Sepp en el comentario a estas páginas, no se presenta ninguna prescripción concreta, ni siquiera los marcos para decisiones éticas. Sólo ofrece una «morfología fenomenológica, es decir, los posibles pasos motivacionales en el desarrollo de un ser humano hacia un ser humano racional» (1997, 165). Pero eso no quiere decir que en la propuesta de la necesidad de tomar la decisión de ser una persona ética —es decir, someterse al imperativo categórico, de actuar en cada momento lo mejor posible—, no estén implicados ciertos elementos axiológicos decisivos, que darían un contenido a la propuesta husserliana. Husserl mismo especifica que los elementos racionales se refieren a todos los ámbitos de la vida, a la verdad, a la valoración y a la acción, es decir, a los ámbitos del conocer, del estimar y del hacer. En la medida en que la ética es la teoría de la actuación racional, a su campo pertenecería tanto la *lógica* (que rige la acción dirigida a la *verdad del conocimiento*), como la *axiología* (que rige nuestras *preferencias*) y la praxología (que rige la *toma de decisiones*). La verdad es una meta racional del impulso cognitivo, que, una vez puesto en marcha como actuación, está sometido a normas éticas como cualquier otra acción; en esa acción también existe la posibilidad de la decepción y, por tanto, se da también la exigencia de una dedicación consciente a lograr verdades definitivas, fundadas, y sólo a darse por satisfecho en ese momento. Además, mezclar en la búsqueda de la verdad otros intereses, sería faltar a la norma ética fundamental.

Pero aun hay más. En la última frase de Husserl que he citado se habla de «acciones personales y, en especial, de las acciones racionales y de los bienes subjetivos logrados en esas acciones personales». Para los objetivos éticos de Husserl está claro que los valores subjetivos que se proponen como metas que hay que lograr cuentan más que el valor de verdad, aunque también éste es un valor. *Valores subjetivos* son los que cultivan a la propia persona configurando la propia personalidad, y cuyo logro está regido por la exigencia racional, es decir, que se dan en intuición evidente.

Si nos preguntamos cuáles son los «valores superiores», tenemos que confesar, ante todo, que no hay valores más que como *correlatos de las personas*. Esta es una tesis básica de la axiología fenomenológica, que se pone bajo el patrocinio de Fichte, de quien Husserl cita una sentencia básica:

> «Nada tiene valor y significado absoluto más que la vida; todo el resto, el pensamiento, la poesía, el saber, sólo valen en la medida en que de algún modo se refieran a la vida, procedan de ella y tengan la intención de retornar ella» (Hua XXV, 278).

Segundo, que esos valores superiores son los de la subjetividad en cuanto tal y, principalmente, los de aquella subjetividad dirigida a lo mejor posible, y en estos casos están las acciones o comportamientos relacionados con nosotros mismos o con los otros, es decir, que no se trata de llevar a cabo acciones para lograr bienes materiales, sino acciones que configuran la vida propia.

Pero hay muchos valores, o acciones estimadas, que entran en concurrencia entre sí, incluso puede ser difícil compararlos para saber qué es lo mejor que debo hacer. Ésta es la objeción que le puso a Husserl el fenomenólogo Geiger (Hua XXVIII, 419). Lo que está claro para Husserl es que *lo mejor es enemigo de lo bueno*, pero no en el sentido político usual de que si elegimos lo mejor corremos el riesgo de perder también lo bueno. El sentido ético es que si hay dos bienes o dos comportamientos, uno mejor que otro, éste se convierte en moralmente malo. Sin embargo, hay muchas veces valores absolutos incomparables. Cuando nos vemos en esos casos habla Husserl de la «tragedia de la voluntad», que debe sacrificar y abandonar valores nobles, a los que el corazón puede estar muy apegado, en favor de otros; y cita un ejemplo:

«Abandono de un bienestar seguro para otro en favor de una tarea vital propia». Posiblemente este caso sea el más frecuente en los grandes dilemas que afrontamos en la vida muchos profesionales: el bienestar de las personas que uno tiene a su lado o la profesión. Y entonces habla Husserl de «resolución de esas disonancias trágicas en la idea de una teleología social» (Hua XXVIII, 420).

Aquí está la clave decisiva de la ética husserliana, ya que la *teleología social* es el elemento fundamental de esa ética, que culmina aquella frase heideggeriana con la que comprendíamos la estructura axiológica del mundo: el ser humano, el *Dasein*, es un ente al que le va su ser, que se preocupa por su ser. Desde Husserl, el ser que queremos ser no es sólo un ser profesional, la profesión por la que decidimos ser un determinado tipo social; más bien lo que debemos querer es ser lo mejor posible. Pero el ser que en todo caso somos es un ser generativo y social, un *ser-con*; por tanto, lo social está siempre en la entraña de la consideración de los valores superiores que deben determinar toda decisión. La ética husserliana, que lleva al autocultivo como un deber, como la única forma de realizar el ideal humano, el verdadero ser humano, no nos encierra en un yo solipsista que pusiera su autocultivo como objetivo prioritario, porque de entrada el autocultivo es un autocultivo en que están implicados los otros como personas. Por eso el párrafo en el que se pregunta por los valores superiores termina diciendo: el mejor mundo posible, el mundo que constituiría el valor superior porque permitiría realizar aquello que es lo mejor posible, sería un mundo

> «que ofreciera las mayores posibilidades para la realización de los mayores valores. Éste permitiría la máxima socialización y, de esta forma, la posibilidad de la realización de valores de la forma máxima, valores de la sociabilidad, valores de la comunidad de amor» (1997, 221).

Esta es, en definitiva, la que da sentido a aquella teleología social, sólo en la cual podemos resolver, seguramente no sin dolor, lo que Husserl llama «disonancias trágicas».

Pero conviene rehacer el camino. De la mano de la fenomenología de Husserl nos hemos esforzado en entender la estructura de la vida humana, para ver si desde ella podíamos encontrar algún vector que nos orientase en la estructura axiológica de la cultura y así pensar en un *ideal de cultura*. Pero aquí nos pasa como con los otros elementos de la cultura, que se remiten a los individuos concretos y, del mismo modo que no hay una cultura más que desde un individuo que la haya creado o *instituido*, y una colectividad que *reciba solidariamente* lo creado por los individuos, tampoco puede haber una cultura auténtica más que si hay personas en un grupo social que vivan éticamente, que se planteen su vida desde la decisión ética. Por eso termina Husserl el tercer artículo sobre *Renovación* con el *concepto individual ético de cultura*: para que podamos hablar de *ideal de cultura* debemos contar previamente con individuos que hayan descubierto el «ideal ético», que hayan formulado como su propio ideal el ideal ético. Y es que aquí estamos en un caso muy peculiar, porque los valores éticos, el ideal de las personas o la persona ideal, no puede estar en nada exterior, en una exterioridad objetiva, como otros elementos culturales. Por eso ha sido necesario decir que los valores superiores son en todo caso los de las personas, los de la subjetividad. No hay un ideal de cultura externo, como así ocurre, en cambio, en otros aspectos culturales, por ejemplo, en la cultura técnica y en la cultura ideal, ya que ambos son posibles como *cultura objetiva*. Pero no es posible un ideal de cultura sin personas que se lo hayan apropiado, aunque sea —todo hay que decirlo—, en la historia pasada de un pueblo y estando consignada en la cultura ideal de ese pueblo, es decir, en el acervo tradicional oral o escrito; en todo caso el ideal de cultura se remitirá al ser humano ideal, al ideal de persona humana. Por eso dice Husserl: toda cultura verdadera o auténtica sólo existe como auténtica autocultura y ésta sólo es posible en ese marco ético que es el que le da las normas. Con esto podemos pasar ya al ideal de cultura.

III. CULTURA FÁCTICA Y CULTURA AUTÉNTICA: EL IDEAL DE CULTURA

Una vez que sabemos que el ideal ético debe medir toda forma de cultura práctica si ésta ha de ser auténtica, vamos a ver cómo ese ideal ético individual se hace cultural. Tenemos, por tanto, como objetivo definir qué es una cultura auténtica, que pueda representar un ideal de cultura. Pero frente a esa cultura auténtica nos encontramos con las culturas reales, fácticas, de dos tipos, unas, las que existían *antes del cambio epocal* provocado o promovido por la ciencia y la filosofía, que se caracteriza por diseñar el ejercicio de una crítica total del modo de vida, y otras, las culturas reales fácticas *una vez dado este cambio*.

1. Culturas fácticas tradicionales e ideal de cultura

Partimos de la contraposición existente entre la *cultura fáctica* ordinaria —la que constituye a los grupos humanos y consta de los tres tipos de cultura en los cinco escenarios que hemos encontrado—, y la idea de una *cultura auténtica* que cumple el ideal de cultura, en el que se realizan las máximas posibilidades humanas, las máximas metas humanas de plenitud y satisfacción. Ahora nos preguntamos si esa cultura auténtica, dirigida por el ideal de cultura, que es la realización de la comunidad de amor, es posible en el marco de una *cultura étnica*, de una cultura que, por definición, tiene una noción particular de ser humano y que, por derecho, puede excluir de su comunidad a cuantos no le pertenezcan.

Una cultura particular está inmersa en un mundo particular, lo que significa que su cultura técnica, ideal y práctica no exceden de su ámbito. Su mundo

es el pensado en ese contexto particular; por tanto, nunca podría abandonar ese contexto limitado más que por una ruptura con él. La cultura ideal de que dispone es la precisa para las necesidades técnicas, para la reproducción del grupo y la preservación de su identidad, es decir, de las condiciones de subsistencia. Esas culturas étnicas particulares están inmersas en lo que podríamos llamar un *desarrollo orgánico de la especie*, pues en ellas lo que prima son las condiciones fácticas del desarrollo orgánico y los avatares demográficos.

Para saber, incluso, si es posible la propuesta de una personalidad ética desde ellas, les hemos tenido que hacer violencia, porque sólo podemos discutir esa propuesta desde fuera de ellas, lo mismo que ocurre con el relativismo cultural, que sólo puede ser formulado transcendiendo todo marco particular. Desde un marco particular no se puede hacer ninguna afirmación que lo transcienda; otra cosa es que en la cultura particular aniden efectivamente elementos de alcance universal, como lo hemos probado en la fenomenología de la cultura. Precisamente los *elementos no étnicos* operativos en estas culturas particulares son los que han posibilitado la difusión y la convergencia de las culturas particulares hacia otro estadio cultural distinto en el que la presencia de rasgos específicos universales dejan de ser sólo operativos y se plantean reflexivamente, si bien, al plantearse así, quedan desvinculados de su conexión particular.

Lo mismo ocurre con el ideal de cultura. La pregunta misma ya nos sitúa más allá de la cultura particular; por tanto desde una de éstas no puedo formular un ideal de cultura como el previsto por Husserl. El ideal de cultura de un pueblo está limitado a ese pueblo y no incorpora a otros miembros de la especie; además, como ya lo hemos dicho (ver p. 305), el desarrollo orgánico de la especie humana sólo es comprensible desde la confrontación, que sólo se pudo eludir emigrando. Cuando la emigración ya no es posible, se pasará a la confrontación directa, a la amenaza de confrontación directa o al sometimiento. En esas condiciones el ideal cultural, lo que define lo bueno y lo malo, no vale más que para los del grupo. No hay duda de que en toda cultura hay normas sobre lo bueno y lo malo, pero sólo valen en su contexto.

Eso no quiere decir que, una vez establecido un marco no particular, en los valores éticos particulares de muchas culturas, y posiblemente de la mayoría de ellas, no podamos descubrir prefiguraciones de lo que incluye una *cultura auténtica*. Más aún, en esas culturas que tanto tiempo hemos llamado «primitivas« debemos ver nuestro futuro (ver San Martín 1985, ^{3}2000, 133 ss.; 1995, 201, 217), porque su modo de realizar lo humano es muy superior a lo que nosotros hemos sido capaces.

2. La segunda etapa de la humanidad y la cultura auténtica

La etapa del desarrollo particular del género ha sido superada en la realidad y es, por tanto, una etapa que ya ha pasado a la historia, primero, en una

etapa preparatoria a través del desarrollo de los Estados y, segundo, en el hecho epocal de la fundación o instauración de la filosofía y la ciencia, es decir, del *saber explícitamente universal*, que inicia una nueva etapa, en la cual se puede establecer aquella pregunta. Es muy posible que sin el desarrollo de los Estados, que están más bien en el desarrollo orgánico pero ya con un fuerte ejercicio de la razón, no hubiera sido posible el nacimiento de la ciencia y de la filosofía. Por eso lo importante no es tanto la ciencia —en términos globales podía ser ya patrimonio de los Estados— como el nacimiento de la *actitud filosófica* en la que desde el siglo v antes de Cristo se desarrollará la ciencia y su metodología.

Pero la historia de esta nueva etapa no ha se ha visto regida por el ideal de cultura. Porque, primero, en esta etapa, una vez diseñado el ideal de cultura, los valores éticos o los ideales normativos que pudieran haber sido patrimonio de los grupos particulares, no sólo no fueron respetados, sino que la cultura de la confrontación que caracterizaba la anterior etapa fue intensificada. Segundo, el impulso que pudo recibir del cristianismo el ideal cultural elaborado de un modo u otro por los griegos y que consistía en una vida ética, perdió eficacia y nitidez al institucionalizarse aquel aliándose con el Estado desde el siglo IV. Tercero, cuando se da la refundación de esos ideales en la Edad Moderna y la actitud filosófica llega a las máximas cumbres de claridad formulando el ideal ilustrado, nos encontramos con que tanto el final del siglo XVIII, con la Revolución Francesa, como los comienzos de siglo XIX y o la totalidad del siglo XX, han sido sacudidos por episodios de crueldad que nunca antes había conocido la historia. Por tanto, la refundación del ideal griego en el ideal ilustrado se ha saldado con el mayor de los fracasos, arruinando las pretensiones de la filosofía de dictar las reglas de un ideal humano y un ideal de cultura. Pero no sólo eso, la filosofía misma ha sucumbido convirtiendo al ser humano en mero resultado de las fuerzas naturales sin capacidad para pensar en la razón como la forma fundamental de los humanos de dirigir nuestra vida. En realidad, muy bien podríamos decir que la política podría ser la otra cara de una derrota del pensamiento, o ésta sólo el resultado de lo que ocurría en la realidad.

3. La reflexión de Husserl

Frente a esto, Husserl, en una primera etapa, trata de recuperar el sentido de una filosofía que sea coherente con una imagen del ser humano no reducido a las fuerzas puramente fácticas porque la razón es autónoma por sí misma. Segundo, la Guerra le supone un aldabonazo y le impele a estudiar las formaciones culturales directamente, partiendo de que la insuficiencia de la filosofía que habíamos heredado del siglo XIX, o su falta de cientificidad, reflejaba la «vaciedad interna de la totalidad de la cultura europea» (*Briefwechsel* IV, 408).

En adelante, Husserl se propondrá dos cosas, una negativa y otra positiva, ambas en íntima conexión. La negativa es querer saber en qué estuvo el error, el fallo de la cultura europea, y cómo la vaciedad científica de la filosofía, que refleja un seguimiento irresponsable de los métodos de las ciencias físicas o su sometimiento a ellas, traduce, primero, una falta de profundidad y responsabilidad en la propia ciencia y, segundo, una pérdida de los ideales de cultura que definían a la propia cultura europea. La misión positiva consistía en definir con precisión esa *cultura europea*, es decir, lo que era históricamente inherente a la *cultura europea*. La búsqueda de esta definición le hace plantearse la pregunta de en qué medida la cultura europea definida de ese modo era sólo *una* cultura particular de la Europa de ese momento o lo que podríamos definir —y ahora lo entendemos mejor— *la cultura de la humanidad en la etapa de la globalización*, es decir, en la etapa en que el género humano ya no vive en la particularidad sino en la universalidad, en la conexión total de todos los grupos. Estos planteamientos son los que dirigen la reflexión de Husserl durante sus veinte últimos años de vida, si bien en ellos no se desdice de los logros de las primeras reflexiones.

Esa reflexión está puesta bajo el patronazgo de Fichte, de quien siempre se debió de sentir muy cercano, pero después de la Guerra del 14 su relación se hace más patente. Unas conferencias sobre Fichte en 1917 a excombatientes darán la señal de partida y la pauta de esa nueva reflexión de Husserl. En ella se reclama la necesidad de volver al idealismo alemán práctico, que era capaz de dirigir la vida alemana como los picos de una sierra nos orientan en el horizonte. Segundo, la muerte es una maestra de la vida, pues nos obliga a tomar las cosas en serio. Tercero, con Fichte comprendemos perfectamente lo que el ideal de cultura tiene de «divino», porque para Fichte el gran ideal cultural no es sino la producción de un mundo humano, de *espíritus libres que estén entre ellos en relaciones libres*, manteniéndose de ese modo un ORDEN MORAL DEL MUNDO, y para Fichte eso era Dios, sencillamente, la paz justa entre los seres humanos. Mas no se debe olvidar que Fichte, en su propuesta primera, fue acusado de ateísmo (Cf. Fraijó, 1998, 176). Fichte pensará la historia de la humanidad de acuerdo a esa idea. Husserl se quejará de que filosofías como ésta, que marcaban a la vida humana unos ideales superiores, desaparezcan totalmente del horizonte europeo, llegando incluso a hacerse, en el siglo XX, radicalmente incomprensibles.

En los artículos tercero y cuarto para *Kaizo* Husserl utilizará de base la filosofía de la historia que había expuesto en las conferencias sobre Fichte aunque no aluda a él. Pero sí expone el ideal humano al que aspiramos, y que en todo caso da contenido al imperativo categórico, que no es otra cosa que la realización de la comunidad ideal (ver Hart, 1992c, 99 ss.; 1997b, 199 ss.), que en el límite absoluto es la idea de Dios (Husserl, 2002, 35). Como había dicho Husserl en las conferencias de 1917: el ideal moral que rige la vida humana y que mide todas las acciones incluso las profesionales no es otro que «... cada individuo humano se hace miembro de un mundo espiritual

ideal, de un reino de Dios en la Tierra. Es en realidad el Reino que pedimos: 'venga a nosotros tu Reino'». No quiero dejar de aludir, por otro lado, a la cercanía de estas ideas con las interpretación del cristianismo que hace M. Fraijó (1997, 47 ss.) o la interpretación del Evangelio de Marcos por parte de Puente Ojea (1994, 86 ss.).

4. El ideal ético como ideal de cultura

Pero con esto no se ha terminado. Aún hay según Fichte un paso más, una última etapa en la que se alude a las condiciones de posibilidad del ideal cultural, y que no es otro sino el *saber*, porque hasta ahora el ideal ético que ha de medir todo ideal cultural se mueve en un terreno individual. Para ser ideal de cultura debe convertirse en cultura, pero para ello tiene que ser asumido en la cultura. Husserl entiende perfectamente esta situación, a la que dedica su cuarto artículo.

El punto de partida es saber que, por más que yo trabaje por la realización del orden moral del mundo, ese ideal humano que dirige mi acción —hacer en cada momento lo mejor posible; algo que se resuelve en la colaboración en la creación y mantenimiento de una comunidad de amor, que en última instancia tiene que abarcar a la humanidad entera para la instalación en ella de la paz justa— no puede ser más que un ideal de *cultura individual*, y por eso no es aún un *ideal de cultura*. Para que ese objetivo sea ideal de cultura hay que dar un paso decisivo, el paso de la *elevación de ese ideal al saber;* no en vano el cuarto artículo de Husserl se titula «Renovación y ciencia». Aunque ese título puede extrañar, pues en él se trata de responder a la pregunta por las condiciones de una cultura verdadera y a la pregunta por las condiciones de cómo a una cultura «no verdadera, inauténtica y no valiosa se le puede dar la forma de una cultura verdadera y plena de valor» (Hua XXVII, 43).

Desde las conferencias sobre Fichte se entiende esto perfectamente: sólo elevando la actitud ética, el ideal humano individual, que por supuesto implica a los otros, a la evidencia del saber, a la de la ciencia, se convierte esta actitud en un bien cultural y, por tanto, en el diseño de una cultura auténtica. Está claro que para convertirse la actitud ética, el ideal humano individual, en un bien cultural, en ideal de cultura, tiene que recorrer los pasos de toda cultura: *instauración*, *sedimentación*, *aceptación solidaria*; mas ésta, tratándose de un ideal de cultura sedimentado —por tanto que asume la forma de una *cultura ideal*—, tiene que basarse en la convicción racional, lo que sólo es posible si la ciencia de la cultura auténtica lleva la forma de la evidencia.

Y ahora nos sale otra vez la contraposición entre dos tipos de cultura desde el punto de vista axiológico: la contraposición entre una *cultura no auténtica* [*unechte*], *no valiosa* [*unwertige*] —como la llamó Husserl—, no verdadera, y la que se va configurando de acuerdo al ideal de cultura. De estas

culturas fácticas no auténticas quedan excluidas las que hemos tratado en el primer apartado, por eso eran necesarias aquellas consideraciones históricas. Con esas consideraciones quedan clarificadas las confusiones que introdujo Derrida, quien sólo se fija en la contraposición de la cultura auténtica y las culturas fácticas precientíficas (1990, 47), ignorando todo el sentido práctico de la contraposición desde la filosofía de la cultura.

Por eso hay que insistir en que el polo opuesto al ideal de cultura, o cultura que se renueva de acuerdo al ideal de cultura, es de modo inmediato la cultura que en ese momento no se desarrolla de acuerdo a esos ideales. En la actualidad ya estamos situados en el seno de la cultura en la *etapa de la globalización*, en la que ningún grupo se escapa a la participación —activa o pasiva— en la globalización y planetarización. Y Husserl menciona la génesis de la cultura fáctica: una comunidad es una pluralidad de seres humanos movidos en parte por motivos egoístas y en parte por motivos altruistas, y la mayoría de las veces dirigidos pasivamente: «así la vida de la comunidad y en ella la vida individual se juega entre el bien y el mal, y en tal vida ha crecido históricamente la cultura de la comunidad» (Hua XXVII, 47), con toda clase de instituciones y productos culturales buenos y malos. Es decir, la cultura fáctica es «una mezcla de cosas valiosas y no valiosas». La cultura es resultado de acciones buenas y acciones malas; la cultura resultado de acciones malas o indiferentes sería un polo situado frente a la cultura auténtica.

Veamos ahora cómo se concibe la cultura auténtica desde lo que venimos diciendo. Ya sabemos cuál es la forma del ser humano auténtico, el *tipo del ser humano ético*, el que se somete al imperativo categórico. Pero ya sabemos que el ser humano es un *ser-con*; el ser por el que se preocupa es un *ser-con*. Éste estar referido a otros, el pertenecer a una comunidad, «tiene unas consecuencias que determinan de antemano la conducta ética» (Hua XXVII, 45), pues la responsabilidad para conmigo mismo incluye también a los otros (ver Sepp, 1997, 153). Yo tengo una responsabilidad respecto a mi ser y al del otro, pero a la vez el otro tiene también una responsabilidad para conmigo y para él mismo, con lo que en realidad se trata de una *corresponsabilidad*. En la vida social —que es lo que esencialmente es mi vida—, que el otro sea mejor es un valor para él, pero también es un valor en sí y, por tanto, yo tengo directamente un interés en la vida moral del otro, en su mejora. Esto pertenece «a lo exigido categóricamente»; por eso, «el mejor ser, querer y actuar posibles de los otros pertenece a mi propio ser, querer y actuar, y viceversa». De ahí que «yo no sólo debo desearme como bueno a mí, sino a toda la comunidad como una comunidad de seres buenos». De ahí se sigue la conclusión: «ser un verdadero ser humano es querer ser un verdadero ser humano e incluye en sí querer ser miembro de una 'verdadera' humanidad, o querer la comunidad a la que uno pertenece como una verdadera comunidad, en los límites de la posibilidad práctica». Eso incluye, por supuesto, en el caso de discrepancias, acudir «al acuerdo ético», es decir, tomar las decisiones en justicia y equidad, y por supuesto,

> «en ello radica una organización ética de la vida productiva, en que los individuos producen no unos junto a otros ni unos contra otros, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo)» (ob. cit., 50).

Sin embargo, conocemos cómo es la realidad fáctica. La cultura nos ofrece un mundo que no es resultado de ese acuerdo, de esa voluntad moral, sino más bien de lo contrario. La vida sociocultural, consolidada en las instituciones, no representa de entrada ningún ideal ético. En este contexto actuamos todos. Pues bien, la exigencia ética nos obliga a procurar «acercar la comunidad según esas posibilidades a la idea de una comunidad buena en el sentido anterior». Porque, en la medida en que estamos vinculados a la comunidad como nuestro ambiente, la reflexión ética nos hace ver rápidamente que sólo podemos dar a la vida individual un valor relativo. Somos sujetos de valor absoluto en proyección hacia los demás: haciendo lo mejor posible en relación con nosotros y con los demás, aunque aun en este caso nuestra vida sólo pueda lograr un valor relativo, que aumentará cuanto más se extienda el círculo de la gente buena, de aquellos que se han determinado éticamente. Cuanto más elevado sea el valor del mundo humano, es decir, cuanto más esté determinado el mundo por decisiones éticas, más bella y hermosa será la vida relativa a ese mundo. Como este mundo está siempre mediado por las decisiones de los otros, las posibilidades de realización de la vida propia, el nivel axiológico que yo pueda alcanzar, depende de los otros. Pero lo mismo ocurre en la comunidad: ésta no sólo vale o es auténtica en función de los individuos

> «sino que la comunidad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los valores individuales, en su individualidad, impartiendo a éstos un valor superior, incluso incomparablemente superior» (ob. cit., 52).

Tenemos, por tanto, varias fases. Primero, la existencia de individuos que hayan tomado una decisión ética. Segundo, ésta implica a los otros, porque es también de la decisión ética de los otros de la que depende la bondad de la comunidad. Ésta tiene que mostrarse en una comunidad de cultura, ya que es en ella donde se debe mostrar una estructura axiológica de *valores fundados*, en el sentido de que no estén *aislados*, de que no se terminen en sí mismos. Ejemplos de *valores aislados* no fundados son todos los valores de la sensibilidad: una vez satisfechos, se terminan porque sólo entonces empieza la vida auténticamente. Aquí tenemos, por ejemplo, una orientación muy precisa sobre el contenido del ideal de cultura; un ideal de cultura tiene que estar en la cultura de una comunidad que establezca como ideal la realización de «valores fundados», que no se disuelvan en valores individuales aislados, porque de entrada eso limitaría radicalmente el modelo de ser humano que posibilitan.

De lo anterior extrae Husserl una consecuencia muy importante: no puede haber comunidad auténtica, una cultura auténtica, si sus portadores, los

seres humanos individuales, no son humanos auténticos, es decir tienen que estar ellos mismos también determinados por el ideal ético. De ahí la relación funcional entre ambas magnitudes. Y como la sociedad tiene también sus formas colectivas de autocrítica, de «reflexión» sobre su situación, esa reflexión influye en los individuos; y viceversa. De tal modo que las reflexiones éticas sobre uno mismo y sobre la comunidad

> «experimenten una comunitarización, el que se propaguen en un 'movimiento social' (...); el que motiven efectos sociales de un tipo especial y, finalmente, en el caso límite ideal, una orientación voluntaria a la autoconfiguración y recreación de la comunidad como comunidad ética» (ob. cit., 53).

Todo esto es *tema de investigación científica*, adelanta Husserl. «Científico» en Husserl significa lo que ahora diríamos, sin más, filosófico. Pero aún no ha llegado a entrar a fondo en la necesidad del saber para todo esto. Antes expone, en resumen, las condiciones de posibilidad de la comunidad ética. Sus etapas de desarrollo son las mismas que en un individuo: la vida humana ha pasado por una vida orgánica, luego una vida personal y, por fin, la vida ética. Desde la perspectiva de la comunidad tendríamos, primero, la mera comunidad de vida, vida orgánica; luego, la comunidad personal; y finalmente una comunidad éticamente personal. Puesto en los términos que ya nos han salido, la primera es la comunidad orgánica. Esto está claro respecto a la relación entre comunidades sometidas a un desarrollo orgánico. Por supuesto, las comunidades conocidas, las comunidades fácticas que tradicionalmente ha estudiado la antropología cultural siempre están en el segundo nivel, el de la comunidad personal. Pero la comunidad éticamente personal, como hemos visto, sólo se daría, dada su exigencia de universalidad, en la etapa de la globalización. Pues bien, para estos pasos es imprescindible que «la idea de una comunidad ética ha tenido que cobrar perfil intencional, primeramente en individuos» (ob. cit., 54), aunque también hay que conocer de una manera científica las posibilidades de desarrollo de la comunidad y en qué medida eso está en relación con la configuración ética de los individuos. Esto lleva a la reflexión de si con estas exigencias no se requiere la conciencia explícita de una meta. Mas todo esto es cuestión de ciencia, de la ética «científica».

5. Ideal de cultura y filosofía

Una vez dicho lo anterior, hay que preguntarse si es necesario saber para lograr que una comunidad pueda conocer sus metas más altas, para que una comunidad pueda iniciar el camino de su configuración ética. La pregunta es muy importante porque en la medida en que ese saber no es otro que la filosofía, nos preguntamos si un ideal de cultura sólo puede ser aquel que incluya entre sus elementos la ilustración filosófica. Pues bien, la primera etapa es evidentemente la aparición en un individuo de la idea de su ideal humano y del ideal de su comunidad: «La idea de una comunidad de sólo gente buena [*Gemeinschaft von lauter Guten*]» (ob. cit., 50). Pero con esto no se ha logrado que esa comunidad se haya convertido en auténticamente humana. Esa idea tiene que propagarse, y Husserl la equipara con el principio «espiritual» de Huygens: todos los puntos de una onda de luz se comportan como fuentes de ondas expansivas. En realidad éste es un principio básico para la difusión de muchos elementos de la cultura; en nuestras comunidades nos referimos a esto como el «de boca en boca»; cada uno lo trasmite a otros y así cada uno se convierte en punto de irradiación. Para Husserl éste sería el modo de propagarse aquella idea:

> «aparece como una posibilidad práctica ganar a los otros por una prédica moral y en general por enseñanza ética y así mediante la actuación sobre los otros, que a su vez propagarían [trasplantar] el efecto, dándose así la producción de un movimiento espiritual» (ob. cit., 52).

Husserl menciona otras posibilidades, como la de que se llegue a la conclusión de que es necesario un conocimiento del mundo de cara al desarrollo ético de la comunidad, de manera que el conocimiento y esa ciencia se extiendan verbal y literariamente. Se trata de que ese movimiento cree una unidad en la determinación de la voluntad [*Willenseinstimmigkeit*], para la realización de las ideas comunes que haga avanzar a la comunidad en esa dirección. Los participantes vivirían unidos en la conciencia «del ser y deber ser de una comunidad que deberían mantener continuamente por su propio trabajo y por una cultura continuada en la forma de la educación de los que están creciendo» (ib.). Es decir, esa voluntad debería ser transmitida por educación a los jóvenes, de manera que se convirtiera en un elemento estable en la sociedad. Ahí existiría una voluntad común hacia el bien, la cual se basa en la comunidad de las voluntades.

Y ahora viene una comparación magnífica:

> «de manera equivalente a como, por ejemplo ahora, la totalidad de los matemáticos constituyen una comunidad de voluntad, en la medida en que el trabajo de cada uno de los particulares vale para la misma única ciencia, que es bien común, y por esto está determinado para cada uno de los otros matemáticos. El trabajo de cada uno saca partido del trabajo de cada uno de los otros y en cada uno se da la conciencia de la totalidad y del objetivo común, del trabajo que se debe hacer y que determina el intercambio» (ob. cit., 53).

Esta voluntad común es caracterizada con un adjetivo que tanto en el mundo husserliano de aquellos años como en el nuestro está sobredeterminado simbólica y semánticamente, por eso, es decisivo y profundamente significativo a la hora de ofrecer la determinación fenomenológica del ideal de cultura.

Se trata, dice Husserl,

> «de una conexión universal de la voluntad, que crea una unidad de las voluntades sin existir *una organización imperialista* de la voluntad, es decir, una voluntad central en la que se centren todas las voluntades particulares,

a la que se sometan de modo voluntario y de la que cada uno se sepa funcionario» (cursivas JSM).

Y ahí añade una nota que aún aclara más el *modelo de la comunidad científica como modelo del ideal de cultura*: «Aquí podríamos hablar también de unidad comunista de voluntad [*komunistische Willenseinheit*] frente a la imperialista» (ib. nota). No es necesario comentar todas las resonancias de la palabra 'comunista'. De todas maneras significa que cada miembro de esa unidad es igual que los demás; lo único que les puede diferenciar es la competencia, pero jamás puede tener autoridad como poder. No hay voluntad central. En la ciencia todos son funcionarios, pero a nadie sometidos sino libres; son funcionarios porque son función de la ciencia, es decir, su nivel científico es el de la ciencia, pero también desarrollan una función para la ciencia, propagándola, enseñándola o desarrollándola siempre a partir de lo que es en un momento determinado. Los bienes científicos, además, son bienes absolutamente comunes, en la ciencia no tiene ningún sentido la propiedad privada.

¿Es posible esa comunidad ética sin filosofía? Antes había dicho Husserl que la meta debe ser *sabida*; la situación, *evaluada*; los caminos para el progreso, *sopesados*. Pues bien, todo eso es objeto de la ética. Sin ética, es decir, sin reflexión sobre las metas últimas de la humanidad, planteadas explícita y reflexivamente, no puede haber ideal absoluto de cultura. Husserl nos propone ahora como modelo de la constitución de la voluntad, de aquellos en quienes se debe basar ese ideal de cultura, la forma en que los matemáticos, o en general los científicos, se relacionan a su ciencia y entre sí. Y a continuación da un paso más. Debe haber profesionales de esa idea, funcionarios de esa idea de la sociedad auténtica; es decir, en la sociedad debe haber un gremio, un *Stand*, un *status de empleados* de esa idea, debe existir la profesión de los filósofos; únicamente cuando ese grupo se haya creado una autoridad reconocida, sólo entonces podrá ser considerada esa idea como propia de esa comunidad. Hay casos de ese reconocimiento de autoridad, por ejemplo, la autoridad de los filósofos de la antigüedad, autoridad representada en Sócrates, al que los impíos no podían permitir seguir hablando y por eso quisieron expulsarlo. O la autoridad de los clérigos en las comunidades sometidas a la religión. La postura de Husserl respecto a esto es muy clara: sólo una sociedad que prime ese *status* con una autoridad de carácter universal, es decir, que le reconozca autoridad moral —como diríamos ahora—, a los que se identifican con ese ideal de cultura —habría que añadir: de modo teórico y práctico— está en la senda del progreso hacia la cultura auténtica, está orientada por el ideal de cultura.

Esta tesis Husserl despierta muchas reticencias, aunque sospecho que el desconocimiento de los textos ha impedido entender la tesis en todo su alcance. En principio, parece que la filosofía no sería necesaria para el ideal de cultura. Ciertamente, la *filosofía no es el ideal de cultura*; éste es el orden moral del mundo, la comunidad universal de amor, el Reino de Dios en la Tierra, como se diría desde un lenguaje religioso. La pregunta primera es si esto es viable sin un saber preciso. Y la segunda, ¿cuándo podemos evaluar que ese ideal de cultura está instalado en la sociedad? La respuesta de Husserl es que ese ideal sólo puede ser designado como propio de una comunidad si sus funcionarios se han creado autoridad, por tanto, si la sociedad les reconoce esa autoridad. Otra cosa es la fuente de esa autoridad, que puede ser la religión o la filosofía. Es evidente que se nos podría decir que el ideal de cultura es inviable al margen de la autoridad religiosa y que, en efecto, la esencia del ser humano es su vinculación a Dios, a la religiosidad, y, en consecuencia, que no hay ideal de cultura al margen del reconocimiento religioso de la autoridad del que predica el Reino de Dios en la Tierra. La filosofía, por contra, parte del ser humano como tal; en él encuentra el impulso y la tendencia a la plenitud; plenitud es necesariamente plenitud de la sociedad, sólo en la cual se puede dar la individual. El ideal de cultura en una filosofía de la cultura no puede apelar a la autoridad religiosa sino sólo a la filosofía. Esto significa que *el lugar que una comunidad ocupa en el camino hacia el ideal de cultura estará marcado, por supuesto entre otras muchas cosas, por el lugar que dispensa a la filosofía*.

Husserl es consciente de lo que está diciendo: que la condición de posibilidad de que «se constituya una auténtica comunidad racional» es que, más allá de los casos de gente que hace filosofía, se cree una posición de los filósofos y una configuración de bienes comunes objetivos, es decir, un sistema cultural, la filosofía, que se desarrolle objetivamente. Los filósofos son los

> «representantes vocacionales del espíritu de la razón [*berufenen Repräsentanten des Geistes der Vernunft*], el órgano espiritual en el que la comunidad llega originaria y continuamente a la conciencia de su verdadera determinación (de su verdadera mismidad) y el órgano vocacional para la propagación de esta conciencia en el círculo de los laicos».

Por otro lado, concluye Husserl, la filosofía es también «reino de valores objetivos en sí mismos». Mas «toda creación de valores ideales absolutos aumenta el valor del hombre que los crea». Ya sabemos que «la creación, considerada en sí y por sí, es una capa de vida absolutamente valiosa». Como además este valor es siempre común, al igual que el valor de toda ciencia, lo que realmente se aumenta con la creatividad es el valor de la propia sociedad (ob. cit.: 54).

Sigamos ahora con el ideal de cultura tal como se nos va configurando. Una cultura auténtica tiene que tener incorporada la filosofía, nos dice Husserl; es que una cultura auténtica debe ser consciente, plenamente consciente y responsable de sus pasos. Si recordamos la definición de conciencia moral, es esa conciencia que evalúa las actuaciones de la vida, dando plena razón de ellas, respondiendo de ellas con seguridad respecto a su bondad o maldad. La conciencia moral es un *con-saber* de nuestros actos. Si el ideal de cultura

implica la instauración del desarrollo de una vida ética como sistema ideal de vida, implica también que en la cultura estén presentes las razones morales de las actuaciones, el orden jerárquico de los valores, la autoevaluación social de su lugar en el camino hacia el desarrollo de una auténtica sociedad, etc. Mas todo esto sólo es posible en la filosofía, es decir, en una *conciencia crítica sistemática*. Por eso me parece que no hay que despreciar esa tesis de Husserl. La filosofía es, podríamos decir, la *«conciencia moral cultural» del ideal de cultura*. En alemán se entiende esto mejor. Saber se dice *wissen*; el sistema del saber, la ciencia, se dice *Wissenschaft*; conciencia moral se dice *Gewissen*, algo así como «saber reflejo sobre sí mismo». Mas en el saber sobre sí mismo siempre se da la *evaluación de dónde estamos* respecto a nuestras metas y a la bondad o maldad de las metas. Una sociedad no puede estar en el camino de su autenticidad, —por tanto, no puede haber asimilado una cultura auténtica— sin la filosofía que les aporte claridad y evidencia. Sólo mediante la filosofía como «sistema cultural» consigue la comunidad ese *Gewissen* evaluativo responsable de su situación, por eso sin la conciencia moral sobre sí misma no puede haber iniciado la senda hacia su autenticidad.

Dice Husserl:

> «de ese modo consigue la comunidad en sus científicos (los filósofos como científicos estrictos) una incomparablemente alta autoconciencia como conciencia de las formas y de las normas de su ser auténticamente humano y de los métodos de realizarlo y de embarcarse en la senda de un desarrollo progresivo» (ob. cit., 55).

A la filosofía así concebida seguirá, o de ella saldrá, una técnica:

> «La técnica de la autorrealización de una humanidad auténtica. La determinación de la voluntad se dirige a transformar la vida comunitaria de modo correspondiente en todas las configuraciones presentes, y a poner delante de todas las instituciones comunitarias sus verdaderas normas (normas de la autenticidad correspondiente a su peculiaridad)» (ob. cit., 56).

Por supuesto, también tiene que hacer lo mismo en todos los otros ámbitos culturales, incluyéndose a sí misma.

Con esto, la propia teoría de la ciencia (teoría de la razón = ética y lógica) es el órgano y el rasgo que define a una sociedad en el desarrollo hacia la autenticidad. No ocurre esto con el arte. Y aquí hay que aludir a una intuición del joven Ortega, que ya hemos mencionado (p. 248), en que rechazaba el arte como un elemento fecundador de la cultura, precisamente por la dificultad que tiene para dar razón de sí mismo. Tampoco para Husserl corresponde al arte el mismo lugar que a la filosofía como elemento decisivo para el ideal de cultura.

6. El ideal de cultura en un mundo globalizado

Una pregunta que se plantea, una vez constatada la contraposición entre institución imperialista e institución comunista, es si el ideal de cultura —es

decir, la comunidad de voluntad constituida, como sabemos, por una «unidad comunista» de la voluntad— no se tiene que transformar en una comunidad imperialista, a saber, en un Estado en el que esté centralizada la voluntad. En *Kaizo* no responde Husserl a esa pregunta, pero lo hace en otros textos de manera positiva, y tanto desde una perspectiva esencial, como desde una empírica. La distinción es muy importante, porque pudiera ser que en un nivel esencial de determinado rango no sea compatible el ideal de cultura con el Estado. Pero puede haber modelos de Estado, de «voluntad imperialista», que realmente sean compatibles con el ideal de cultura. Lo que está claro es que en todo caso es distinto si se consideran las condiciones concretas empíricas, que son siempre resultado de la posibilidad y realidad del «pecado», es decir, de la debilidad humana al elegir un valor inferior frente a uno superior; por tanto, si se tiene en cuenta que irreversiblemente la historia es resultado de esa mezcla de comportamientos altruistas y egoístas; en las condiciones empíricas reales, que no son sólo pasadas sino presentes y futuras, hay que dar por supuesta la necesidad del Estado.

En ese contexto es imprescindible plantear la relación entre Estado y nación, así como la relación de la «hipernación» con las naciones que la constituyen, cuando una cultura ha adquirido esa configuración, por ejemplo, la configuración «Europa» como forma de hipernación o hiperestado. En ese contexto hay que hacer la pregunta de si esas configuraciones, cualquiera de ellas, pueden llevar a cabo el ideal de cultura cerrándose frente al exterior, o si, en la comunidad ética, no se exige crecer y abrirse a la «totalidad del mundo, tan lejos como sea posible el intercambio de acuerdos» (ob. cit., 58 s.). Así

> «llegamos a la última idea de una humanidad ética universal, a un pueblo mundial verdaderamente humano sobre todos los pueblos particulares —los hiperpueblos que abarcan a los anteriores, las culturas unitarias—, por tanto, a un Estado único mundial sobre todos los sistemas particulares de Estados y Estados particulares» (ob. cit., 59).

La consecuencia de exigir para el ideal de cultura la filosofía y la ciencia, ésta en todo caso conectada e ilustrada por aquélla, hace que el ideal de cultura no puede excluir a ningún pueblo ni cultura particular. Si, en segundo lugar, se tienen en cuenta las condiciones empíricas, parece necesaria la organización estatal. Sin embargo, lo mismo pasa en el ámbito mundial. El ideal de cultura, ideal sólo pensable en la era de la globalización, sólo es compatible con una organización mundial estatal, sometida, por supuesto, a las condiciones normativas del propio ideal de cultura, que, no lo olvidemos, está regido por la idea de ser humano auténtico.

Y para terminar, quiero aludir a una condición que se suele invocar para la autenticidad cultural. La cultura auténtica debe llevar incorporadas las razones evidentes, o una evidencia o intuición del valor de los comportamientos en ella estimados. Eso significa que una cultura auténtica tiene dos parámetros, el valor —el auténtico ser humano—, y la intuición de ese valor.

Por contra, cuando detrás de una conducta o una institución no exista evidencia de la realidad social o comportamental que está detrás de ella, es decir, cuando se carezca de evidencias de las implicaciones de esa institución, no puede tratarse de una cultura auténtica; será, pues, inauténtica. Hart cita un manuscrito de Husserl donde se señala que una cultura inauténtica es «aquella que ha perdido sus posibles justificaciones en la superposición o ajustes de diversas tradiciones, representa el tipo de formación estructural que sencillamente no se puede justificar» (ver Hart, 1992a, 408). En este sentido en toda tradición habría una multitud de elementos no auténticos. Pero no creo que debamos extender ese *criterio de autenticidad* de manera universal. *Lo importante es, me parece, tener claridad respecto a las consecuencias de nuestras acciones* —por ejemplo, de carácter económico o del modo de vida respecto al ecosistema— y, por tanto, respecto a *nuestra responsabilidad para las generaciones futuras*. Este criterio, que el propio Hart tiene muy presente cuando comenta la irresponsabilidad moral al integrarnos acríticamente en la «megamáquina cultural exterminadora» (1992b, 657; también 1992a, 410 s.), es verdaderamente importante y elemento fundamental para una crítica de la cultura. Lo más importante será conocer las consecuencias de nuestro modo de vida y en qué medida nuestra sociedad sigue una senda radicalmente opuesta a todo ideal de cultura, siendo por tanto su cultura una *cultura radicalmente inauténtica* desde los dos puntos de vista que he mencionado.

La fenomenología de la cultura como filosofía de la cultura tiene, así, una segunda parte, que consiste en la comparación de nuestra cultura con el ideal de cultura que aquí se ha diseñado o con el que siempre se cuenta en toda filosofía de la cultura. Esa segunda parte consistiría en la investigación de las líneas que en la cultura operan en la dirección de la realización del ideal de cultura o en una dirección opuesta o indiferente. Ese estudio es lo que podríamos llamar la «filosofía crítica de la cultura», que sólo sería ejecutable una vez que sabemos cuál es el ideal de cultura, para lo cual es imprescindible saber antes qué es la cultura y sus diversos tipos. Por otro lado, éste es el aspecto más tratado de una hipotética «filosofía de la cultura» tanto en el siglo XIX, en las «filosofías de la sospecha, como en el XX, sobre todo en el ámbito de la Escuela de Francfort, o entre nosotros, por parte de Ortega, en *La rebelión de las masas*.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El texto fundamental que aquí se toma como básico es el de Husserl, que sólo recientemente es asequible en castellano, se titula *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos, Barcelona, 2002. Especialmente relevantes son los artículos tercero y cuarto.

De Heidegger, para ver hasta qué punto su posición ha sido influyente, puede leerse su *Carta sobre el humanismo*, de la que hay varias ediciones en editoriales latinoamericanas, (Realidad, Sur, Investigaciones culturales). En España apareció en Taurus, tercera edición en 1970. Este capítulo es una nueva redacción, mejorada en muchos aspectos, del capítulo 4 de mi *Teoría de la cultura*.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué significa que en los valores «hay una estructura racional»?
2. Explique esta frase: «Los valores son dimensiones fundamentales del mundo, que rompen su monotonía».
3. Debe esforzarse por distinguir la «cultura ideal» del «ideal de cultura», ¿puede explicar las diferencias?
4. Desde la estructura axiológica ¿qué significa que el ser humano es «diferente»?
5. Explique los dos sentidos del refrán «Lo mejor es enemigo de lo bueno».
6. ¿Puede formular lo que para Husserl es el «imperativo categórico»?
7. ¿Qué importancia ve Usted a la fundación de la filosofía en la historia de cara a la configuración de una cultura «auténtica»?
8. ¿Cómo el ideal individual se convierte en ideal cultural y, por tanto, puede contribuir a crear una «cultura auténtica»?
9. ¿Qué sería una cultura inauténtica?

BIBLIOGRAFÍA

(No se trata de una bibliografía general, sino sólo de una recopilación de la bibliografía citada en el texto o en la bibliografía recomendada de cada uno de los capítulos, o que puede tener un especial interés.)

ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 2, Espasa Calpe, Madrid, 1979.

ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1972.

AMORÓS C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, editorial Anthropos, 1985.

— «El problema del sujeto en Sartre y Lévi-Strauss», en *Actas del Congreso de Filósofos Jóvenes*, Facultad de Filosofía, Zorroaga, San Sebastián, 1983.

APEL, K.O., «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologiescher Hinsicht», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, Suhrkamp, 1971.

ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 19982.

ARSUAGA, Juan Luis, y MARTÍNEZ, Ignacio, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Ediciones Temas de hoy, Madrid, 1998, [15]1999.

AUGÉ, Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoir de mort*, Flammarion, París, 1977.

BARNETT, Homer G. «Invention and Cultural Change», American Anthropologist, pp. 14-30, 1942

— *Innovation: The Basis of Cultural Change*, McGraw-Hill, Nueva York,1953.

BASTIDE, R., *Antropología aplicada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

BECKER, E., 1980, *El problema del mal*, FCE, México.

BENAVIDES, M., «La antropología estructural de Cl. Lévi-Strauss» en J. De Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo XX*.

BEORLEGUI, C., *Lecturas de antropología filosófica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988.

BUBER, M., *Qué es el hombre*, FCE, 1948. Trad. de E. Imaz, [7]1973.

BUENO, G., *Etnología y utopía*, Las ediciones de los papeles de Son Armadans, Valencia, 1971. Júcar, Madrid, [2]1987.

ÍNDICE DE AUTORES